OPERE DI SANT'AGOSTINO

MATRIMONIO E VERGINITA'

NUOVA BIBLIOTECA AGOSTINIANA

CITTA' NUOVA EDITRICE

INTRODUZIONE GENERALE

Premessa: perché questo volume

*Abbiamo voluto offrire agli studiosi e ai lettori piú affezionati delle opere agostiniane, nell'ambito del programma generale della pubblicazione dell'*Opera Omnia, *l'opportunità di avere a portata di mano, riunite insieme, tutte le opere che il vescovo d'Ippona ha dedicato al non facile e sempre discusso argomento del matrimonio e della verginità, affinché, senza grande sforzo, possano farsi un'idea sufficientemente chiara del suo insegnamento ed evitare il pericolo che molti studiosi, anche seri, non hanno sempre, purtroppo, evitato; il pericolo, dico, di buttarsi su una frase, tirarla fuori dal contesto e fondare su di essa un giudizio generale di condanna*[1].

Bisogna dire, a scusa d'un metodo tanto sorprendente, che la persuasione secondo la quale la dottrina agostiniana sul matrimonio sia procreazionista e

[1] Rimandiamo il lettore al *De mor. Eccl. cath.* 2, 28, 65. Da questo testo molti deducono che Ag. abbia severamente condannato l'uso del matrimonio nei tempi infecondi: un « vigoroso attacco contro l'unico metodo per evitare la procreazione accettato dai teologi del sec. XX come moralmente legittimo ». Cosí J.T. NOONAN, *Contraception. An History of its treatement by cath. Theol. a. Can.*, Cambridge, Massa, 1965, p. 120, seguito da altri: A. VALSECCHI, *Regolazione delle nascite*, Brescia 1967, p. 158 s.; E. CHIAVACCI, *Proposte morali tra l'antico e il nuovo*, Assisi 1973, pp. 62-63; R. SIMON, *Sexualité et mariage chez St. A.*, in *Le Supplément*, 109 (1974), pp. 159. 176; P. BALESTRO, *Sesso e persona*, Milano 1967, p. 41. In realtà in quel testo, come appare dal contesto, Ag. non pensa a condannare l'uso del matrimonio nei periodi infecondi, ma a dimostrare che i manichei, contrariamente a quanto andavano sbandierando, erano di quelli dei quali aveva detto l'Apostolo (*1 Tim* 4, 3) che avrebbero proibito le nozze, perché ai loro « uditori », ai quali le nozze non erano proibite, raccomandavano di evitare, pur usando del matrimonio, la generazione dei figli, essendo questo un grave peccato a causa dell'imprigionamento dell'anima, porzione divina, nella carne, che è emanazione del principio cattivo: cf. *De haeresibus* 46. Alla tesi predetta hanno opportunamente risposto D. FAUL, *St. Aug. on the marriage*, in *Augustinus*, 12 (1967), p. 170 e D. COVI, *El fin de la actividad sexual según san Agustin*, in *Augustinus*, 17 (1972), p. 59. Un altro testo è quello del *Serm.* 51, 25, sul quale si è battuto ripetutamente B. Häring per provare senza appello il pessimismo sessuale di Ag. (il vescovo d'Ippona presenterebbe l'unione sessuale come conseguenza del peccato originale a cui bisogna accingersi *cum dolore*): B. HÄRING, *Theologische Brennpunkte. Brennpunkt Ehe*, Frankfurt am Mein 1968, p. 37; la stessa interpretazione lo Häring la propone senz'ombra di dubbio in un'opera di larga diffusione: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*[3]. Ed. paoline 1974, p. 997. Eppure il contesto del discorso e la dottrina generale di Ag. esigono una interpretazione diversa: egli vuol dire che a causa degli impulsi della concupiscenza si deve sentir pena di non poter procedere alla generazione con *totale* rettitudine d'intenzione come facevano i Patriarchi: il discorso non cade sull'unione sessuale — vedremo che il vescovo d'Ippona l'ammette e la difende anche nella condizione paradisiaca — ma cade sulla concupiscenza disordinata, la quale,

sessuofoba è, oggi, tanto diffusa che trovare negli scritti agostiniani un testo che sembri confermarla può giustificare agli occhi di molti l'omissione d'una ricerca piú attenta e piú approfondita. Si dà per scontato ciò che per buona regola dev'essere dimostrato. E' proprio questa persuasione infatti, per quanto diffusa e per quanto insistentemente ripetuta, che dev'essere messa in dubbio; un dubbio che si potrà risolvere solo dopo una serena, accurata ed esauriente lettura dei testi agostiniani.

*Ma c'è, poi, una ragione di attualità che suggerisce di riunire insieme le opere agostiniane riguardanti il matrimonio. Alcuni — forse non pochi — ripetono oggi che gli scolastici, S. Tommaso compreso, e i manualisti non sono riusciti a liberarsi, sulle questioni matrimoniali, dal modello agostiniano; aggiungono anzi che allo stesso modello si è ispirato, purtroppo, il Magistero fino al Concilio Vat. II e all'*Humanae vitae *di Paolo VI*[2]. *Il vescovo d'Ippona, come si vede, è ancora, sia pure secondo questi autori per la legge dei contrari, nel vivo della teologia contemporanea. Ma qual è in realtà il modello agostiniano del matrimonio, e su quali presupposti si fonda?*

La risposta ce la possono dare solo gli scritti del Santo.

Abbiano dunque gli studiosi e i lettori, qui riunite, le opere che Agostino ha dedicato all'argomento. La dignità del matrimonio, *che è la prima sua e della patristica;* La santa verginità, *un complemento della precedente che s'inserisce con una sua particolare tonalità teologico-mistica nella lunga serie di quelle che i Padri hanno dedicato alla verginità consacrata;* La dignità dello stato vedovile, *una lettera a Giuliana, madre della vergine Demetriade e nuora di Proba, della famiglia degli Amici, a cui — a Proba, dico — aveva diretto un trattato sulla preghiera, la* Lettera 130; I connubi adulterini, *che affronta* ex professo *— e anche questa volta per la prima volta — il difficile problema dell'indissolubilità del matrimonio in caso di adulterio;* La continenza, *un trattato sulla virtú e sul dono divino della continenza in cui vengono confutati, particolarmente, i manichei;* Le nozze e la concupiscenza, *diretta al conte Valerio e destinata a confutare la piú difficile e la piú subdola delle accuse pelagiane, quella che verteva sul matrimonio*

---

appunto perché disordinata, porta ad indebolire e a distorcere l'intenzione. La concupiscenza disordinata è una pena: non bisogna gloriarsi della nostra pena, ma dispiacersene. L'oratore si spiega portando l'esempio del mangiare. L'opposizione non è dunque tra unione sessuale e amore (soprannaturale), ma tra amore e concupiscenza della carne, la quale cercando solo il piacere è di natura sua volta all'egoismo. Vedi l'opportuna risposta di M. ZALBA, *En torno a una interpretación agustiniana*, in *Augustinus*, 15 (1970) pp. 3-18. Un terzo testo è quello del *Serm.* 354, 9: *tu che hai disprezzato le nozze sei migliore di tua madre.* Basandosi su di esso, K. Rahner accusa Ag. di troppa disinvoltura nel difendere la superiorità della verginità sul matrimonio (K. RAHNER, *Über die evangelischen Räte*, in *Sz Th* VII, Einsiedeln 1966, pp. 404-434, trad. ital. *Nuovi Saggi*, II, Ed. paoline 1968, p. 516, n. 3). Eppure pochi hanno insistito come il vescovo d'Ippona — e avremo occasione di provarlo — sulla necessità di distinguere, quando si parla di matrimonio e verginità, lo stato e la persona che lo abbraccia, affermando ripetutamente contro Gioviniano che non basta abbracciare uno stato migliore per essere migliori; anzi la vergine consacrata può essere incomparabilmente inferiore alla donna sposata se non possiede le virtú cristiane che questa possiede. Un saggio di questa dottrina sta proprio nel discorso 354 poco dopo le parole citate dal Rahner. Vi si legge: *la figlia vergine avrà un luogo maggiore* (nel regno dei cieli), *la madre maritata uno minore, ma tutte e due saranno nel cielo... Se però tua madre fosse umile e tu superba, essa avrà un luogo, tu nessuno* (*Serm.* 354, 9).

[2] Cosí p. e. H. PFÜRTENER, *La Chiesa e la sessualità*, trad. ital., Milano 1975, p. 63.

e la sessualità. Agostino infatti veniva accusato di condannare le nozze perché sosteneva che la concupiscenza disordinata è un male. Da quest'opera nacque un'interminabile controversia. Qui pubblichiamo solo il primo libro, che nel programma iniziale doveva restare unico. Con il secondo comincia la lunga serie di botte e risposte che la morte di uno dei due contendenti — di Agostino — troncò: il lettore li troverà, insieme a questo stesso libro che ne fu l'occasione, nei voll. 18º e 19º di questa Collana.

Queste opere rappresentano una summa *teologica sul matrimonio e la verginità, la prima che il pensiero cristiano abbia composto. Essendo la prima summa, ha i pregi e i limiti dell'originalità; limiti e pregi che si cercherà di mettere in luce nelle pagine introduttive che seguono.*

Avverto intanto che Agostino, com'era ovvio, non ha parlato dei temi attinenti il nostro argomento solo nelle opere qui contenute. Ne ha parlato diffusamente nella Genesi alla lettera *9 (creazione della donna) e nella* Città di Dio *14 (sessualità prima e dopo il peccato), ed occasionalmente nel* Discorso del Signore sul monte *1, 14, 39 - 16, 50 (esegesi di* Mt *5, 31-32), nelle* Diverse questioni 83, *q. ultima (sullo stesso tema), nel* Contro Fausto *15, 7. 19, 26; nella* Fede e opere *19, 35, (cf. Retract. 2, 38); nel* Contro Giuliano *5, 12, 46-48; e in diversi discorsi al popolo, p. e.* Serm. *51; 224; 332; 354; 392.*

Anche di questi luoghi, che le esigenze programmatiche impediscono d'inserire in questo volume, si terrà conto in questa introduzione; anzi, per compensare il lettore della loro assenza, se ne terrà conto in modo particolare. L'introduzione poi, secondo la natura stessa dell'argomento, sarà divisa in due parti, dedicate rispettivamente al matrimonio e alla verginità. Avvertiamo i lettori che lo scopo di queste pagine è solo quello di aiutarli ad intendere il testo agostiniano; saranno perciò piú espositive che polemiche. La polemica migliore del resto è, a mio parere, la semplice esposizione del pensiero d'un autore in tutte le sue parti, e nelle relazioni che esse hanno tra loro. Per Agostino bisognerebbe aggiungere: e con il contesto teologico precedente e seguente; ma di esso, in questa introduzione, non si potrà dir molto.

Parte prima

MATRIMONIO

Per illustrare la dottrina agostiniana sul matrimonio occorre toccare essenzialmente quattro argomenti: la dignità del matrimonio, se cioè il matrimonio sia un bene e in che senso; quali siano in realtà i beni del matrimonio; quali le relazioni tra il matrimonio e la sessualità e, infine, quale valutazione complessiva si può dare di questa dottrina. Alle quattro questioni suddette sembra bene premetterne un'altra che servirà utilmente d'introduzione all'introduzione: le chiavi per interpretare i testi agostiniani.

Capitolo primo

LE CHIAVI INTERPRETATIVE

E' bene parlarne subito, affinché il lettore sappia fin dall'inizio a quali di esse debba affidarsi, secondo l'autore di queste pagine, nel leggere gli scritti qui riportati e quelli che qui non sono riportati. La questione è importante. L'interpretazione di un testo cambia col cambiare della chiave che viene usata per interpretarlo. E' una legge di ermeneutica da cui non si può prescindere. Oggi se ne fa gran conto colla teoria bultmanniana della precomprensione. Ora le chiavi usate per interpretare la dottrina agostiniana sul matrimonio sono in sostanza quattro: le esperienze personali, la filosofia platonica e stoica, le necessità polemiche, la sacra Scrittura. Ritengo, per dir tutto in breve e subito, che solo l'ultima è la chiave giusta: le altre o non lo sono affatto o lo sono solo in parte.

1. Non è una chiave quella delle esperienze personali, *benché ad essa ci si riferisca molto spesso come ad un luogo comune. Eppure le esigenze storico-critiche chiedono di metterla da parte perché non serve; non serve a chiarire il pensiero del vescovo d'Ippona, ma piuttosto a deformarlo. E' la chiave della quale già a suo tempo si serviva inutilmente, nella fase più acuta della polemica pelagiana, un avversario senza scrupoli e senza ritegno quale fu Giuliano. Mettiamola dunque da parte — è tempo ormai — e passiamo all'esame attento e sereno dei testi agostiniani.*

Si dice: Agostino fu un manicheo e i suoi pensieri sul matrimonio e la sessualità restarono tinti per sempre dal pessimismo di quella sétta[3]. *Non è possibile accettare per buona questa affermazione. Essa proviene, volere o no, da un'errata valutazione della dottrina manichea o di quella agostiniana o di tutte e due insieme. Le due infatti sono agli antipodi. Da una parte un cupo pessimismo metafisico che, provenendo dal dualismo parimenti metafisico, si articola per la questione che ci riguarda in questi punti: la procreazione è un male, il matrimonio è un'invenzione del diavolo, la concupiscenza carnale è una sostanza procedente per emanazione dal principio cattivo, la quale, nell'accoppiamento dei sessi — quando questo sia tollerato come nel caso dei manichei semplici «uditori» — deve restare dissociata dalla procreazione. Inutile esporre qui le ragioni di fondo di queste conclusioni*[4].

Dall'altra parte, invece, c'è il luminoso ottimismo della creazione che si articola in questi punti di segno contrario: la procreazione è il primo dei grandi beni del matrimonio, il matrimonio è il frutto della benedizione di Dio che ha creato i sessi, la concupiscenza della carne è un male di cui le nozze si servono bene e di cui la verginità fa meglio a non servirsi; un male non in sé, perché non c'è nulla di male nelle cose create da Dio, ma in quanto disordinata, cioè sottratta al dominio della ragione; disordine che, insieme alla morte, è una giusta punizione del primo peccato. E' difficile pensare a una opposizione piú netta.

In quanto a quest'ultimo punto Agostino ripete fino alla stanchezza che la dottrina cattolica passa in mezzo — è il veritatis medium *su cui molto insiste il nostro Dottore — tra i manichei e i pelagiani, tanto lontano da quelli come da questi. Occorre prendere atto di questo suo professato e (io credo) realizzato equilibrio, di cui vedremo molti esempi nell'argomento che qui c'interessa*[5].

Si dice ancora: i foschi colori con i quali Agostino antipelagiano descrive il disordine della concupiscenza sono un riflesso della sua psiche ferita dal risorgente fenomeno della sessualità[6]. *Strano giudizio che mostra d'ignorare troppe cose! Ignora infatti le limpide pagine delle* Confessioni *dove l'autore parla dell'assoluta fedeltà conservata per oltre 14 anni alla madre di Adeodato*[7], *del dolore provato quando se ne separò*[8], *delle «saporose gioie» interiori del celibato cristiano*[9], *delle lotte sostenute per la continenza perfetta (e non già, come si*

[3] J.T. NOONAN, *op. cit.*, p. 119: « There were, doubtless, Manichean imprints Augustine never effaced from his mind; his concern with evil, his concern with sexuality were Manichean preoccupations ».

[4] Cf. AUG., *De haeresibus* 46. Vedi pure *De mor. Eccl. cath. et de mor. Man.* 2, 10, 19. 18, 65 dove si espone la dottrina manichea dei tre sigilli — della bocca, delle mani e del seno — e si dimostra che con il terzo i manichei proibivano non tanto il concubito quanto le nozze.

[5] Vedi pp. XXI s., XXV, XXVII, LXXV.

[6] J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, II, München-Basel 1960, p. 333; S. PRETE, *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia 1961, pp. 185-187 (cf. la risposta di A. TRAPÉ, *Verso la riabilitazione del pelagianesimo?*, in *Augustinianum* 3 (1963), pp. 4. 89); B. HÄRING, *Il matrimonio nelle prospettive del Vaticano II*, Vicenza 1966, p. 60; G. GRASSO, B. HÄRING, L. PICCA, *Dove va la famiglia?*, Roma 1966, p. 22. Dopo aver riassunto a suo modo la dottrina agostiniana su l'etica sessuale, Häring continua: « Questa era la visione manichea del matrimonio. E Agostino era manicheo, proveniente, inoltre, da una tristissima esperienza sessuale ». E' difficile essere piú... distratti in poche righe!

[7] *Confess.* 4, 2, 2.

[8] *Confess.* 6, 15, 25.

[9] *Confess.* 6, 3, 3.

pensa, per la castità coniugale che mai per lui rappresentò una particolare difficoltà)[10]. *La* dura servitus *di cui parla a questo proposito non è altro che il contrasto, acutamente sentito da una grande anima, tra l'abitudine antica di una normale vita sessuale e la volontà nuova di rinunciarvi per dedicarsi totalmente alla sapienza*[11]. *Ignora, questo ingiusto giudizio, tutta la vita di Agostino monaco, presbitero, vescovo, mistico*[12].

Vedremo fra poco che le ragioni della dottrina agostiniana sulla concupiscenza sono teologiche, bibliche, polemiche. Qui basti dire che non sono autobiografiche.

2. *Messa da parte questa chiave, alcuni autori ne hanno cercata un'altra, e han creduto di trovarla nella filosofia platonica, seguita, si dice, da Agostino, e nello stoicismo. Si ragiona piú o meno cosí: Agostino platonico ha condiviso con i platonici l'esagerato spiritualismo e, di conseguenza, la svalutazione del corporeo; egli inoltre avrebbe accolto e inserito nella sua dottrina i principi del biologismo sessuale degli stoici, per i quali l'unica ragione che può giustificare il matrimonio è la propagazione della specie*[13].

Questa volta la chiave è meno disadatta, ma non è ancora, a mio parere, quella giusta.

a) *Mi riferisco prima di tutto al platonismo. Il discorso a questo proposito diventa lungo e si fa complesso. Tenterò di riassumerlo facendo due osservazioni di fondo: a) Agostino è un convinto assertore dell'originalità della «filosofia» cristiana a cui fermamente aderisce*[14]; *b) Agostino è platonico, ma anche, nella misura in cui la fede e la ragione lo esigano, fieramente antiplatonico, e proprio nell'argomento che qui c'interessa. L'antropologia agostiniana è ben diversa da quella platonica. Egli non condivide l'estraneità del corpo dalla natura dell'uomo, anzi considera questa opinione una «sciocchezza»; non ammette che il corpo sia il carcere dell'anima, ma distingue tra corpo e corpo corruttibile, in quanto l'anima — cosí afferma — non può essere beata senza il corpo*[15].

Cade dunque il presupposto della spiegazione ricordata. Il vescovo d'Ippona, secondo un programma che si era prefisso fin dall'inizio, trae la sua dottrina dalla Scrittura, e accetta dalla filosofia pagana solo ciò che può servire a confermarne e difenderne l'insegnamento[16].

---

[10] *Confess.* 8, 6, 13-7, 19 (racconto di Ponticiano e tormento di Ag. di non sentirsi in grado di imitare gli esempi proposti); 8, 11, 27 (la *casta dignitas continentiae*).

[11] *Confess.* 8, 5, 10: *tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova... nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam.*

[12] Mi permetto di rimandare al mio volume, *S. Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976.

[13] L. LOCHET, *Les fins du mariage*, in *Nouv. Rev. Théol.*, 73 (1951), pp. 561-586; L. JANSSENS, *Morale coniugale et progestogènes*, in *Eph. Théol. Lov.*, 39 (1963), pp. 707-826; IDEM, *Matrimonio e fecondità*, trad. ital. Perugia 1968, p. 21: le « tendenze pessimiste e rigoriste che determinavano la concezione degli Stoici, dei Neopitagorici, degli Esseni e di alcune correnti gnostiche a proposito dell'apprezzamento morale della sensualità... sono passate nella teologia occidentale soprattutto attraverso gli scritti di S. Ag. ». JOHN J. O'MEARA, *Virgil and St. Aug. The Roman background to Christian sexuality*, in *Augustinus*, 13 (1968), pp. 307-326 sostiene che l'attitudine rigorista di Ag. in materia sessuale è radicata nella tradizione romana di cui Virgilio è l'espressione poetica.

[14] *De civ. Dei* 8, 9. Testo molto esplicito e molto interessante.

[15] Cf. la nostra *Introduzione* alle *Confessioni*: NBA 1, p. LXXX, nota 130; e la Comunicazione al VI Incontro di studiosi di antichità cristiana: *Escatologia e antiplatonismo di S. Agostino*, in *Augustinianum*, 18 (1978), pp. 229-236.

[16] *Contra Acad.* 3, 20, 43; *De doctrina chr.* 2, 40, 60.

Per questo grida accoratamente a Giuliano: Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia...[17]. *Questo grido, che è una supplica, nasce dalla convinzione che l'insegnamento scritturistico respinge, sí, lo spiritualismo platonico (che Agostino perciò respinge e supera con la dottrina della creazione e dell'unione sostanziale tra l'anima e il corpo) ma non respinge la dottrina platonica sul male delle passioni disordinate, che sono « illecebre e esca dei vizi », anzi la insegna in una maniera piú profonda e piú vera. E' questa la ragione per la quale egli trova piú vicina alla dottrina evangelica, e quindi piú « onesta », la posizione platonica che quella pelagiana (di Giuliano)*[18].

Perciò quando si asserisce che egli inquadra l'etica sessuale nella concezione antropologica platonica e neoplatonica[19], *si corre il rischio di dire, nonostante le migliori intenzioni, una cosa inesatta, se non si fanno le necessarie precisazioni. A parte che l'antropologia agostiniana, come si è detto, non è piú quella platonica, e che sarebbe piú esatto dire che il vescovo d'Ippona inquadra l'etica sessuale nella sua antropologia, che è ormai, anche per suo merito, antropologia cristiana; a parte, dico, questo, bisognerebbe fare, per essere piú vicini alla verità, un'importante distinzione tra la sostanza della dottrina e alcune formulazioni o aspetti secondari della medesima: quella, la sostanza, è d'origine biblica; questi, gli aspetti secondari e le formulazioni, possono essere, e sono qua e là, di origine platonica, soprattutto quando deve rispondere a Giuliano che si appellava contro di lui ai filosofi; essi hanno però il compito di confermare una dottrina già acquisita. Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Ne basti uno, che è poi quello su cui insiste maggiormente la critica negativa: che la concupiscenza della carne o libidine sia un male è un'affermazione che Agostino fonda sui testi paolini (*Gal 5, *17) e giovannei (*1 Gv 2, *16) e vede legata strettamente alla dottrina rivelata del peccato originale*[20]. *Si tratta dunque di teologia, non di filosofia. Che poi la concupiscenza come passione abbia uno sfondo filosofico e, piú precisamente, platonico è un'altra cosa, secondaria e opinabile*[21].

b) *Lo stesso, sostanzialmente, si deve dire dello stoicismo. Nel difendere la procreazione come il fine costitutivo del matrimonio Agostino non si muove nella linea della Stoa, ma nella linea della Genesi. Egli si richiama costantemente alla Scrittura e si appella alla volontà creatrice di Dio che comanda di osservare l'ordine naturale e proibisce di perturbarlo*[22]. *« La mentalità sessuale di S. Agostino, scrive giustamente B. Honings, non trae origine da un ambiente stoico,*

---

[17] *Contra Iul.* 4, 14, 72.

[18] Cita infatti un brano dell'Ortensio, che tanta impressione gli aveva fatto a 19 anni, mettendone in rilievo l'alto significato morale e l'armonia con la verità rivelata (*Contra Iul.* 4, 14, 72).

[19] D. COVI, *op. cit.*, p. 57; N. CIPRIANI, *Una teoria neoplatonica alla base dell'etica sessuale di S. Ag.*, in *Augustinianum*, 14 (1974), p. 159.

[20] Cosí anche F.-J. THONNARD, *La notion de concupiscence en phil. aug.*, in *Rech Aug.*, 3 (1965), pp. 59-105: « ...dans les écrits de st. Aug., la notion de concupiscence est-elle d'abord *théologique* fondé sur la Révélation, spécialment sur les textes de saint Jean et de saint Paul » (p. 79).

[21] Cf. N. CIPRIANI, *op. cit.*, pp. 151-161. Ma bisogna aggiungere in ogni caso che il dualismo carne-spirito di cui parla Ag. è biblico e non ha nulla a che fare con quello metafisico proprio tanto dei manichei che dei platonici.

[22] *Contra Faustum* 22, 30.

bensí dall'ambiente divino »[23]*. E' con le armi divine della Rivelazione che egli combatte manichei, gioviniani e pelagiani. Del resto, guardando indietro alla dottrina patristica, egli si trovò con un problema fondamentale che gli stoici non potevano aiutarlo a risolvere, il problema delle relazioni tra la natura e la storia: la propagazione della prole con l'unione dei sessi è un bene solo dopo il peccato, cioè nel piano concreto della storia, o lo sarebbe stato anche senza il peccato, cioè sul piano originale della natura? Il problema posto dal cristianesimo poteva essere risolto solo dal cristianesimo, cioè dalla Rivelazione. Ad essa infatti Agostino si rivolse e in essa, dopo iniziali esitazioni, trovò la soluzione*[24]*. Che questa soluzione coincida in parte con la tesi stoica è un altro conto, ma ciò non toglie che essa sia e resti una dottrina cristiana, difesa con armi cristiane. Su questo fondamento è facile comprendere che Agostino, secondo i suoi principi teologici, usi anche qui quanto il diritto, la filosofia, la letteratura pagana mettono a sua disposizione per confermare ed illuminare la dottrina cristiana. Perciò egli si appella spesso alle* Tabulae matrimoniales[25] *e cita volentieri (e fortunatamente ci conserva) un testo del codice gregoriano*[26]*. Ma rimprovera d'altra parte al diritto romano di ammettere il divorzio, di concedere agli uomini l'indulgenza che rifiuta alle donne, di non ammettere il perdono per la donna adultera*[27]*: tre aspetti non secondari nei quali emerge la superiorità della morale cristiana su quella pagana. Del resto, come dirò appresso, egli fonda il matrimonio sulla* naturalis societas *tra l'uomo e la donna*[28]*, e non riprova il piacere sessuale per se stesso, ma la* libido *o la* concupiscentia carnis, *cioè la passione disordinata*[29].

3. *Un'altra chiave interpretativa può essere quella degli avversari e delle necessità polemiche che ne derivano. Gli avversari, come si è detto, furono tre, e tutti e tre con una diversa configurazione dottrinale: i manichei condannavano il matrimonio, i gioviniani lo uguagliavano alla verginità consacrata, i pelagiani — mi riferisco a Giuliano — esaltavano la concupiscenza della carne come un vigore naturale e un dono di Dio. Contro di loro Agostino afferma e difende le tre affermazioni di fondo che abbiamo ricordato sopra*[30]*. Ora che sia necessario, per capire un autore, studiare attentamente gli avversari ai quali si oppone, è una regola fondamentale di ermeneutica; che le necessità polemiche condizionino il metodo del polemista e imprimano una determinata prospettiva alla sua esposizione è parimenti evidente, perché inevitabile. Soprattutto quando si tratti d'un polemista come Agostino, il quale, pur essendo pieno di carità verso gli avversari, persegue*

---

[23] B. HONINGS, *Morale coniugale agostiniana. Sintesi di un dualismo*, in *Eph. Carm.*, 20 (1969), p. 297.

[24] *De Gen. ad litt.* 9, 3, 5-12, 21.

[25] *Serm.* 9, 18; 51, 22; 278, 9; *De civ. Dei* 15, 18. Sottomettevano la donna all'uomo *liberorum procreandorum causa*: venivano lette nell'atto del matrimonio e ad esse sottoscriveva anche il vescovo (*Serm.* 332, 4). Ad esse si appella Monica per ricordare il dovere della sottomissione (*Confess.* 9, 9, 19).

[26] *De coniug. adult.* 2, 7, 8. Si tratta d'una decisione dell'imperatore Antonino (Caracalla), conservata in una raccolta di un certo Gregorio, che esigeva, per dar seguito all'accusa di adulterio del marito contro la moglie, di esaminare prima la condotta del marito stesso.

[27] H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1970, p. 357.

[28] *De bono con.* 3, 3.

[29] Vedi sotto p. LXI-LXII.

[30] Vedi pp. XII-XIII.

l'errore dovunque si annidi, lo scova e ne mette a nudo le ultime radici. Solo necessità polemiche, per esempio, possono spiegare l'interminabile (e interminata) polemica con Giuliano sul male della concupiscenza[31].

Ma si può andare più avanti nell'uso di questa chiave? Alcuni lo fanno. Dicono infatti che Agostino, impegnato su fronti diversi, particolarmente quelli opposti del manicheismo e del pelagianesimo, non è riuscito a fare una sintesi tra la tesi procreazionista e la tesi della società amicale[32]. *Altri corrono di più e giungono ad affermare che il vescovo d'Ippona combattendo i manichei fu un pelagiano* ante litteram *e combattendo i pelagiani tornò ad essere manicheo*[33]. *Anzi, qualcuno mostra di pensare che la contraddizione interna è la regola pressoché costante della dottrina agostiniana*[34].

Evidentemente questi giudizi, particolarmente l'ultimo, investono tutta la dottrina dell'Ipponate, e non è possibile esaminarli qui in modo esauriente. Per quello che riguarda il nostro argomento si può dire che la prima osservazione — quella della mancata sintesi — è un punto di arrivo di cui ci occuperemo al termine di queste pagine. In quanto alla seconda — quella della teologia pendolare — essa non è una chiave per capire i testi agostiniani, ma per non capirli. Che Agostino abbia avuto la difficile sorte, unica forse tra tutti i Padri e Dottori, di affrontare avversari diametralmente opposti fra loro, e sullo stesso argomento e a distanza di tempo, in modo da ignorare il secondo quando combatteva col primo, è vero; ma l'accusa di pendolarità, che fu già di Giuliano, è stata confutata da Agostino stesso rimandando i suoi critici agli scritti, che gli danno ragione[35]. *La terza poi — quella della contraddittorietà permanente — è troppo comoda per essere vera: dispensa da ogni sforzo interpretativo ed apre la porta ad ogni arbitrio. Che cosa infatti non si può far dire a un autore, se si parte dal principio che si contraddice di continuo? Del resto questa, meno delle altre, resiste all'esame dei testi. Ma non è qui il luogo di esaminarli. Dirò solo che una sufficiente preparazione teologica — indispensabile per intendere un teologo della portata del vescovo d'Ippona — e una paziente ricerca del pensiero agostiniano, mai oscuro ma sempre profondo, fanno scoprire la sintesi anche là dove sembri mancare.*

4. *Continuando dunque ripeterò quello che ho detto all'inizio: l'unica chiave giusta per interpretare la dottrina del vescovo d'Ippona è quella della Scrittura. Della Scrittura volle essere interprete fedele, la Scrittura studiò appassionatamente, sulle pagine divine maturò le sue tesi dottrinali e a queste pagine si appellò di continuo quando le espose.*

---

[31] Cominciò col secondo libro del *De nuptiis et concup.* e l'arrestò solo la morte al 6° libro della seconda risposta a Giuliano, il *Contra Iul. opus imperfectum*.

[32] Sono gli autori indicati alla nota 13 come lo Janssens, a cui ha risposto molto opportunamente B. Honings, *art. cit.*

[33] E' l'accusa di Giuliano, ripetuta da una certa storiografia razionalista, di cui si è fatto eco recentemente P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. ital. Torino 1971, pp. 139. 398-400; cf. le nostre osservazioni in *Augustinianum*, 12 (1972), pp. 341-349.

[34] Così J. Gross, *op. cit.*, pp. 319-333, per il peccato originale; cf. pure dello stesso autore: *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin*, in *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 773-787, dove trova modo di scrivere « *anche* in questo caso (peccato originale e concupiscenza) è appena possibile difenderlo (Agostino) dal rimprovero di una elementare mancanza di logica ».

[35] Vedi la nostra *Introduzione gen.* ai *Dialoghi*, II, NBA 3/2. pp. 7-25.

La teologia agostiniana è essenzialmente, come del resto quella dei Padri in genere[36]*, una teologia biblica. Il giudizio vale anche per la teologia del matrimonio. La Genesi, il Vangelo, S. Paolo gli sono sempre presenti. E li avvicina con grande umiltà. Dopo aver discusso a lungo sulla indissolubilità del matrimonio secondo l'insegnamento delle Scritture confessa: « Anche dopo aver esaminato e discusso a fondo questi problemi secondo le mie capacità, riconosco tuttavia che la questione del matrimonio è oscurissima e intricatissima. Né oso sostenere di aver spiegato tutti i suoi risvolti in questa o in altra opera, o di poterli spiegare da questo momento, se ne venissi sollecitato »*[37].

Nelle Ritrattazioni *ripete questo stesso sentimento: « Scrissi due libri su* I connubi adulterini *col desiderio di sciogliere secondo le Scritture, per quanto mi fu possibile, questa difficilissima questione. Se sono riuscito a farlo compiutamente non so; anzi sento di non aver raggiunto la soluzione piena della questione, per quanto ne abbia messo in chiaro molti risvolti: lo potrà giudicare chiunque legga con intelligenza »*[38]*. Ammirabile esempio di modestia degno di essere imitato!*

Gli studiosi, dunque, posti davanti ai testi agostiniani, debbono porsi soprattutto due domande: come ha interpretato il vescovo d'Ippona la Scrittura? è ancora valida la sua interpretazione? Cosí in realtà hanno fatto molti, con profitto dei lettori e della scienza teologica, prima e dopo il Concilio[39].

[36] Rimandiamo al nostro art. *I Padri e lo studio della teologia*, in *Seminarium*, (1977), pp. 36-55.

[37] *De coniug. adult.* 2, 25, 32.

[38] *Retract.* 2, 57.

[39] *Prima del Concilio*, gli studi piú attenti mi paiono questi: J. MAUSACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2 voll., Freiburg i. Br. 1929; A. PEREIRA, *La doctrine du mariage selon St. Aug.*, Paris 1930; A. REUTER, *Sancti Aur. Aug. doctrina de bonis matrimonii*, Romae 1942, (An. Greg. 27); M. LADOMERSZKY, *St. Aug. docteur du mariage chrétien*, Roma 1942; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, in *Matrimonio e verginità*, Venegono Inf. 1963.
Dopo il Concilio, sorti nuovi problemi e proposte nuove soluzioni, hanno illustrato il pensiero di Agostino: D. FAUL, *Saint Augustine on the marriage. Recent views and a critique*, in *Augustinus* 12 (1967), pp. 165-180 (che risponde alla tesi del Noonan); B. HONINGS, *Morale coniugale agostiniana. Sintesi di un dualismo*, in *Eph. Carm.*, 20 (1969) e F.-J. THONNARD, *La morale coniugale selon St. Aug.* in *REA*, 15 (1969), pp. 113-151; (che rispondono a Janssens); M. ZALBA, *En torno a una interpretación agustiniana*, in *Augustinus*, 15 (1970), pp. 3-18 (che risponde ad Häring); D. COVI, *Il valore ontologico della sessualità umana secondo S. Ag.*, in *Laurentianum*, 2 (1970), pp. 375-395; IDEM, *L'etica sessuale paradisiaca agostiniana*, in *Laurentianum*, 3 (1972), pp. 340-364; IDEM, *El fin de la actividad sexual humana*, in *Augustinus*, 17 (1972), pp. 47-65; E. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Sant'Agostino*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Milano 1976, pp. 212-272, che chiariscono molto opportunamente il tema tanto discusso della sessualità; H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce - Du premier au cinquième siècle*, Paris 1971, e M.F. BERRONARD, *S. Ag. et l'indissolubilité du mariage*, in *Rech. Aug.*, 5 (1968), pp. 140-155, trattano quello dell'indissolubilità (contro V. Pospishil); B. GHERARDINI, *Appunti per uno studio sulla sacramentalità del matrimonio in S. Ag.*, in *Lateranum*, n.s., 42 (1976), pp. 122-149; P. LANGA, *S. Ag. y el progresso de la teologia del matrimonio* (tesi nell'*Augustinianum*, 1977, dattil.) che studia alcuni aspetti della teologia del matrimonio in Ag. e nella patristica precedente.

CAPITOLO SECONDO

IL MATRIMONIO E' UN BENE

La dottrina agostiniana del matrimonio si basa tutta su una tesi di fondo che egli espone con chiarezza e difende con appassionata insistenza: il matrimonio è un bene. Il suo grande merito è stato quello di aver affrontato e approfondito molte realtà e condizioni diverse nelle quali si pone il problema del matrimonio, e di aver dimostrato che in ognuna di esse, nonostante le apparenze e le affermazioni in contrario, il matrimonio è un bene. Seguiamolo in alcuni di questi approfondimenti. Ritengo che sia opportuno cominciare proprio da qui lo studio del suo pensiero, non solo perché questa è una affermazione fondamentale e inequivocabile, ma anche perché fa giustizia di frettolose interpretazioni. E' questa infatti la tesi contro i manichei, e non ammette repliche.

1. Il matrimonio è un bene in se stesso e non solo in relazione al male della fornicazione. *In questo caso non sarebbe piú un bene, ma un male minore. « Noi non diciamo che il matrimonio è un bene nel senso che è tale in confronto con la fornicazione; altrimenti avremo due mali, dei quali uno piú grave; oppure sarà un bene anche la fornicazione, perché è peggiore l'adulterio... Dunque matrimonio e fornicazione non sono due mali, dei quali uno è peggiore; ma due beni sono matrimonio e continenza, dei quali uno è migliore ». E spiega il suo pensiero con altri esempi: « salute e malattia... non sono due mali, dei quali uno è peggiore; mentre la salute e l'immortalità sono due beni, dei quali uno è maggiore ». Lo stesso vale di altri due binomi: scienza e vanità, scienza e carità: il primo non esprime due mali, ma il secondo esprime due beni, anche se diversi*[1].

Il matrimonio dunque è un bene e può essere paragonato solo ad altri beni; anche se per caso questi fossero migliori.

« Le nozze sono un bene, io affermo, e a buon diritto si possono difendere contro le calunnie »[2]. *Ad esse applica in senso affermativo le parole della* Lettera agli Ebrei *13, 4:* Le nozze sono sotto ogni riguardo onorevoli e il talamo immacolato. *E non solo nel* De bono coniugali, *che è del 401*[3], *ma anche nel* De peccato originali, *che è del 418*[4]. *Mentre nel* Contra Iulianum, *che appartiene alla fase piú fortemente polemica della controversia pelagiana (421), per difen-*

[1] *De bono con.* 8, 8. Cf. *De gratia Chr. et de pecc. orig.* 2, 38, 43: *Nuptialis autem concubitus... per se ipsum prorsus, non in comparatione fornicationis est bonus.*
[2] *De bono con.* 20, 24.
[3] *De bono con.* 8, 8.
[4] *De peccato orig.* 34, 39.

dere l'onorabilità delle nozze, si appellò alla testimonianza di Ambrogio, cosí esplicita e cosí forte: il connubio è un bene e la copula è santa [5].

Anzi Agostino non dubita di applicare alle persone sposate le parole di S. Paolo dette di quelle consacrate, ammonendo i lettori a non comprenderle in senso esclusivo. « Quando l'Apostolo dice: Quella che non è sposata pensa alle cose del Signore per diventare santa di corpo e di spirito (1 Cor 7, *34) non dobbiamo intenderlo nel senso che una casta sposa cristiana non sia santa nel corpo »* [6]. *Lo è certamente, e per due ragioni: una biblica, perché a tutti i fedeli è stato detto:* Non sapete che i vostri corpi sono tempio dello Spirito Santo...? (1 Cor *6, 19); e una teologica, perché tutti sono membra di Cristo, partecipi quindi della santità di Cristo. Ora « non è possibile che, santificato lo spirito, non sia santo anche il corpo, del quale lo spirito santificato si serve »* [7].

Vedremo nella seconda parte come questa santità si concili con quella piú eccellente, che Agostino difende, della verginità consacrata [8]. *Per ora raccogliamo questa solenne conclusione: « Dunque sono santi anche i corpi degli sposi che osservano la fedeltà reciproca e nei riguardi del Signore »* [9]; *e paragoniamola, se piace, con quella del Concilio Vat. II sull'onestà e dignità degli atti con i quali i coniugi si uniscono in casta intimità* [10]: *la coincidenza balza subito agli occhi. Non sono dunque di origine agostiniana certi atteggiamenti sessuofobi, sui quali oggi tanto s'insiste* [11], *di alcuni autori medievali i quali sembrano supporre una presunta inconciliabilità tra il sessuale e il sacro. Ma andiamo avanti e seguiamo piú da vicino il pensiero del vescovo d'Ippona.*

2. Il matrimonio è un bene anche nel caso delle seconde nozze. *Se la prima affermazione era contro gli encratisti e i manichei, che condannavano il matrimonio, questa seconda è contro i catafrigi o montanisti e i novaziani che condannavano come una fornicazione le seconde nozze* [12]. *Tra questi Tertulliano che dedicò ben tre opere a manifestare la sua crescente avversità alle seconde nozze* [13].

Ma oltre Tertulliano, passato negli ultimi anni al montanismo, ci fu nella Chiesa primitiva un atteggiamento oscillante a questo proposito. Mentre Erma (sec. II) permette le seconde nozze [14], *il polemista Atenagora nella* Supplica

[5] *Contra Iul.* 2, 7, 20: Audi ergo de nuptiis Ambrosii sententiam in *Apologia sancti David*: *Bonum*, inquit, *conigium, sancta copula* (*Ap. s. David* 2).
[6] *De bono con.* 11, 13.
[7] *De bono vid.* 6, 8.
[8] Vedi p. LXXV s.
[9] *De bono con.* 11, 13.
[10] *Gaudium et spes* 49.
[11] S.H. PFÜRTNER, *op. cit.*, pp. 64-65. Si osservi che Ag. interpreta in senso allegorico le prescrizioni levitiche della purificazione dopo le relazioni sessuali, e dimostra che esse, queste prescrizioni, non dicono nulla contro la santità del corpo degli sposi casti e fedeli (*De bono con.* 20, 23).
[12] *De haeresibus* 26; *De bono vid.* 4, 6.
[13] Nell'*Ad uxorem* raccomanda alla moglie, in caso di sua morte, di non risposarsi o almeno di non sposarsi ad un pagano; nel *De exhortatione castitatis* considera le seconde nozze come « una specie di stupro » e nel *De monogamia* ripete con piú violenza verbale — ormai era passato completamente al montanismo — la tesi dell'*unum matrimonium sicut unus Deus.*
[14] *Il Pastore* di Erma, *mand.* 4, 4, 1-2.

intorno ai cristiani *(del 177 c.) le considera un «adulterio decente»*[15]. *Piú tardi Gregorio Nazianzeno dissuade dalle seconde — concesse soltanto per un'indulgente tolleranza — condanna le terze, considera «porcine» le quarte e, si capisce, quelle ulteriori*[16]. *Anche Giovanni Crisostomo nel* De non iterando coniugio *sconsiglia le vedove di risposarsi*[17].

Nonostante questa tradizione incerta e fluttuante, la posizione del vescovo d'Ippona fu netta e ferma: difese energicamente la bontà delle seconde nozze e non condannò le terze, le quarte e quelle seguenti.

La difesa delle seconde nozze è abbinata all'esaltazione dello stato vedovile, come la difesa del matrimonio — e lo vedremo subito — all'eccellenza della verginità: la prima è la tesi fondamentale dell'opera sullo stato vedovile, la seconda la tesi fondamentale dell'opera sulla santa verginità. E si tratta di una difesa sincera, forte, appassionata. Si sente che Agostino difende una verità di fede e una dottrina base dell'ascetismo cristiano: preferire lo stato vedovile senza disistimare le seconde nozze. «Da questa sana dottrina, scrive a Giuliana, non ti lasciar muovere da nessuna discussione di uomini indotti o dotti che siano»[18].

Alla questione poi delle terze o quarte nozze o altre ancora, questione che si poneva comunemente nell'ambiente ecclesiale, risponde brevemente cosí: «non condanno alcun matrimonio, ma non voglio escludere una certa sconvenienza determinata dal loro numero»[19].

Egli conosce le risposte degli altri. Pensando perciò che la risposta sua possa dispiacere a qualcuno continua: «Questa mia risposta, cosí breve, potrebbe forse non incontrare il gradimento di tutti, e quindi eccomi pronto ad ascoltare quei critici che amano discutere piú ampiamente. Vorranno infatti portarmi dei motivi per cui si debbano condannare le terze nozze se non si condannano le seconde. Quanto a me, io, come dicevo all'inizio del presente trattato, non pretendo di sapere piú di quanto occorra sapere. Chi sono infatti io, da stimarmi in grado di definire una questione che nemmeno l'Apostolo ha definito? La donna *— egli dice —* è vincolata finché vive il marito; *né specifica se il primo, il secondo, il terzo o il quarto». E conclude: «Non mi azzardo, basandomi esclusivamente sulle mie convinzioni, senza l'autorità della Scrittura, a condannare le nozze, anche se ripetute parecchie volte»*[20].

Prima di continuare vale la pena di fermarci a fare un'osservazione. Questa posizione chiarificatrice di Agostino non ha nulla, come si vede, del conclamato rigorismo agostiniano, ed è, anzi, un esempio — un bell'esempio — di adesione umile e sincera all'insegnamento della Scrittura. La stessa adesione nell'altro binomio: matrimonio e verginità.

3. Il matrimonio è un bene anche se paragonato all'eccellenza della verginità consacrata. *E' un'altra delle tesi agostiniane intorno al matrimonio che chiariscono il pensiero del vescovo d'Ippona. Questa volta essa è diretta a quelli di dentro, ma ha lo scopo di togliere ogni appiglio a quelli di fuori, appiglio di cui*

---

15 ATENAGORA di Atene, *Supplica* 33.
16 *Or.* 37, 8.
17 PG 48, 410 ss.
18 *De bono vid.* 4, 6.
19 *De bono vid.* 12, 15.
20 *Ibidem.*

si servivano per svisare l'insegnamento cristiano. E' diretta, dico, agli incauti difensori della verginità che offrivano il fianco ai gioviniani di accusare i cattolici di non saper combattere il loro maestro senza denigrare il matrimonio[21]. *Agostino intuí la gravità dell'accusa. Essa voleva dire che non c'era altra scelta che questa: o gioviniani o manichei; cioè: o uguagliare il matrimonio alla verginità, come voleva Gioviniano, o esaltare la verginità e condannare il matrimonio, come voleva Mani. L'accusa, come si sa, non è morta con il sec. IV*[22].

Agostino intervenne dettando l'opera su La dignità del matrimonio, *nella quale espone i beni delle nozze, scopre e confuta l'insidia di metodo nascosta nell'argomentazione di Gioviniano*[23], *enuncia la tesi che qui interessa*[24] *e ne rimanda la dimostrazione all'opera che scriverà subito dopo su* La santa verginità. *E' qui che si sente vibrare tutta l'anima agostiniana per l'integrità o, come egli dice, per la «verginità» della fede. Riportate infatti le parole di S. Paolo, il quale, parlando di matrimonio e verginità, non distingue tra bene e male, ma tra bene e meglio, conclude: «Questa è la dottrina del Signore, la dottrina apostolica, la dottrina vera, la dottrina sana: scegliere i doni maggiori senza condannare i minori». Subito dopo esplode il paragone tra la «verginità» della fede e la verginità della carne; quella è molto superiore a questa, perché è un bene supremo, un bene necessario, un bene a cui è legata la salvezza. «E' un valore piú grande la verità di Dio contenuta nella Scrittura di Dio che la verginità dell'uomo presente nella mente o nella carne di qualsiasi uomo. Si ami ciò che è casto, ma in modo da non negare ciò che è vero». Al principio segue l'esortazione, all'esortazione l'esempio. «Esorto quanti tra gli uomini e le donne si votano alla continenza perpetua e alla verginità consacrata a preferire il loro stato... ma, nello stesso tempo, a non pensare che il matrimonio sia un male». «Perciò — ed ecco l'esempio indubbiamente suggestivo — quanti decidono di non contrarre matrimonio non fuggano le nozze come una sentina di peccati, ma trasvolino la collina d'un bene minore per andare a riposarsi sulla montagna della continenza perfetta, che è un bene maggiore»*[25]. *Collina e montagna: altezze diverse, ma altezze tutte e due.*

E' difficile trovare una difesa piú limpida e piú insistente del bene del matrimonio nei confronti della verginità! Io non ne conosco un'altra. Eppure il vescovo d'Ippona fu un cantore convinto ed entusiasta dell'eccellenza della verginità. E' inutile dire che questa difesa non ha per fondamento né rigorismi né pessimismi, ma solo la traduzione pura e semplice dell'insegnamento scritturistico. E' a questo proposito che Agostino conia la felice espressione di veritatis medium. *La verità infatti passa in mezzo a due opposti errori. Guai a non seguire questa via di mezzo: s'incappa necessariamente in uno di essi. Nel caso nostro sono: quello di condannare il matrimonio o quello di uguagliarlo in merito alla verginità consacrata. «Questi due errori, movendosi oltre misura*

---

21 *Retract.* 2, 22, 1.

22 Rivive oggi, diversa nella forma ma identica nella sostanza, presso quanti sostengono che la Chiesa deve far cadere dal suo insegnamento il principio del Concilio di Trento secondo il quale la verginità consacrata a Dio «è migliore e piú santa» del matrimonio (D.-S. 1810), principio confermato, con altre parole, anche dal Conc. Vat. II: cf. S.H. PFÜRTNER, *op. cit.*, pp. 65-69.

23 *De bono con.* 21, 25-23, 31.

24 *De bono con.* 23, 28.

25 *De sancta virgin.* 18, 18.

in direzioni opposte e non volendo conservare il giusto mezzo della verità, si trovano in netto contrasto fra loro. Noi, al contrario, e per validi argomenti d'ordine razionale e per l'autorità delle Scritture divine, siamo convinti che le nozze non sono affatto un peccato, ma non osiamo equipararle in dignità né alla continenza delle vergini e nemmeno a quella delle vedove »[26].

Ma l'apporto piú decisivo offerto dal vescovo d'Ippona alla teologia del matrimonio verte su un altro punto. Si può enunciare come segue.

4. Il matrimonio è un bene non solo nell'ordine concreto della storia, ma anche in quello originale della natura. *In altre parole, non è un bene solo dopo il peccato quale rimedio alla mortalità e alla debolezza della carne, ma lo sarebbe stato anche senza il peccato, in quanto la diversità e l'unione dei sessi in vista della generazione appartengono alla natura, e perciò al piano primordiale del Creatore. Anche nel paradiso terrestre gli uomini, benché immuni dalla morte, si sarebbero moltiplicati per generazione carnale. E' Dio, dunque, che ha creato i sessi — Agostino lo grida a gran voce a Giuliano che lo accusa del contrario — è Dio che benedicendo la prima coppia umana le comandò di crescere e moltiplicarsi*[27].

Ma anche questa volta, anzi questa volta piú delle altre, il nostro teologo dovette aprirsi la strada tra incertezze e dubbi, suoi ed altrui. C'era infatti nella tradizione ecclesiastica una corrente spiritualistica che dava al crescite et multiplicamini *genesiaco un significato spirituale, che sosteneva la distinzione dei sessi essere stata creata in vista del peccato originale, che proponeva, anzi, l'opinione che la donna non sarebbe risorta con il proprio sesso*[28]. *Agostino stesso all'inizio restò perplesso circa il vero significato del* crescete e moltiplicatevi *o, meglio, non avendo approfondita la questione, la lasciò in sospeso.*

Da laico, nel 389, commentando la Genesi *contro i Manichei in senso allegorico, se ne liberò con un* etiam[29]; *da vescovo, nel 401, scrivendo il* De bono coniugali, *ricordò le diverse opinioni spiritualistiche e passò avanti*[30]; *poco dopo,*

---

26 *De sancta virgin.* 19, 19.

27 *De nuptiis et concup.* 2, 31, 53.

28 Per quest'ultima opinione cf. *De civ. Dei* 22, 17.

29 Cioè, ammettendo che si potesse intendere *anche* in senso spirituale preferí questo significato senza escludere l'altro. Cf. *De Genesi contra Man.* 1, 19, 30: « Si pone giustamente la questione come si debba capire l'unione del maschio e della femmina prima del peccato... se in senso carnale o spirituale. E' lecito infatti intenderla *anche* in senso spirituale, in modo tale da ritenere che si sia cambiata in fecondità carnale dopo il peccato ». Nelle *Ritrattazioni* (1, 10, 2) a proposito di queste parole scrive: « se non si possono intendere in altro modo se non quello di pensare che quegli uomini non avrebbero avuto figli se non avessero peccato, assolutamente non le approvo », dando cosí ad intendere che quelle parole, piú che affermare la generazione spirituale prima del peccato, avevano aggirato l'ostacolo preferendo la moltiplicazione spirituale senza escludere quella carnale. Cosí anche A. SOLIGNAC: *BA* 49, 519.

30 *De bono con.* 2, 2, dove ricorda tre interpretazioni correnti del *crescete e moltiplicatevi*: moltiplicazione asessuata, moltiplicazione mistica (attraverso le opere spirituali), moltiplicazione sessuata o unione dell'uomo e della donna; ma omette di discutere quale di esse sia vera « o se da quelle parole se ne possa trarre un'altra ancora o piú altre ». Tra i Padri favorevoli all'interpretazione spiritualistica Gregorio Nisseno e Giov. Crisostomo: ad essi sembra alludere Ag. nel *Contra Iul.* 4, 14, 69: *Quamvis nonnulli* neque hi contemptibiles *divini eloquii tractatores... Sed ego...* ». Cf. G. BARDY, in *BA* 35, 539-543; A. SOLIGNAC, in *BA* 49, 516-530; P. LANGA, *S. Ag. y el progreso de la teologia del matrimonio* (tesi *Ist. Patr. Aug.*, dattil.).

nel De Genesi ad litteram, *al libro 3°, lasciò ancora aperta la questione*[31]*: solo nel libro 9° di quest'opera l'affrontò di proposito, la discusse lungamente e la risolse a favore dell'interpretazione «letterale», cioè, in questo caso, fisica, carnale. «Non trovo quale aiuto possa avere offerto la donna creata per l'uomo, se si elimina la procreazione»*[32]*. Da allora la posizione di Agostino rimase ferma. Scrive nella* Città di Dio *dopo aver ricordato, ancora una volta, le opinioni spiritualistiche: «Noi invece riteniamo fermamente che il crescere e moltiplicarsi e il riempire la terra è, secondo la divina benedizione, un dono del matrimonio istituito da Dio in principio, prima del peccato, quando li creò maschio e femmina: evidentemente il sesso è nella carne... Appare (dunque) chiarissimo che Dio li ha creati maschio e femmina, con due corpi di sesso diverso, per generare figli, e in questo modo crescere e moltiplicarsi e riempire la terra: negarlo sarebbe una vera assurdità»*[33].

Ma quando fu scritto il libro 9° del De Genesi ad litteram*? La domanda è importante; importante per sapere se furono le esigenze polemiche — la controversia con i pelagiani — ad indurre Agostino ad approfondire questo argomento (e forse, dirà qualcuno, ad influenzarne la soluzione) oppure fu il desiderio, sempre vivo in lui, di conoscere la verità dell'insegnamento biblico. Credo che la risposta debba essere a favore di questa seconda ragione*[34]*. Fu dunque lo studio della Scrittura, indipendentemente da ogni interesse polemico immediato, a far maturare nella mente del vescovo d'Ippona una posizione tanto fondamentale, come questa, a favore del matrimonio. Del resto, ancor prima di quella data — la data del libro 9° del* De Genesi ad litteram *— scrivendo il* De bono coniugali, *perciò nel 401, aveva posto il principio da cui questa posizione discende come una conclusione necessaria. Aveva detto infatti che il matrimonio è un istituto che sgorga dalla natura, essenzialmente sociale, dell'uomo. «Pertanto il primo naturale legame della società umana è quello dell'uomo e della donna»*[35].

Evidentemente, senza il peccato l'unione dei sessi non sarebbe avvenuta sotto il segno della libidine o concupiscenza disordinata, perché questa è una pena, appunto, di quel primo peccato; ma ciò non toglie che il matrimonio resti un bene nonostante la presenza di questo male. E' un'altra delle tesi agostiniane sulla dignità del matrimonio. E' la tesi del De nuptiis et concupiscentia, *opera che diede occasione, come si è detto, a una lunga e non terminata polemica con Giuliano. Ci tornerò sopra più avanti. Qui è opportuno raccogliere anche questa tesi, tra tutte la più specificatamente agostiniana e la più discussa. Eccola:*

[31] *De Gen. ad litt.* 3, 31, 33.
[32] *De Gen. ad litt.* 9, 7, 12.
[33] *De civ. Dei* 14, 22.
[34] Tutto dipende dall'interpretazione dell'avverbio *nuper*. Nello stesso libro 9° parlando del *De bono con.* ci fa sapere di averlo scritto da poco: *quem* nuper *edidimus* (9, 7, 12). Per quanto sia elastico il significato di *nuper*, non può indicare un periodo di tempo più lungo di qualche anno, soprattutto se tra i due libri l'autore, come nel caso di Ag., ha pubblicato altri libri. Perciò non si può ragionevolmente assegnare la composizione del libro 9° del *De Gen. ad litt.* ad un anno posteriore al 404-405, quando la controversia pelagiana era ancora lontana. E' vero che tutta l'opera fu composta tra il 401 e il 414, ma penso che il ritardo si debba all'ultimo libro: cf. *Retract.* 2, 24.
[35] *De bono con.* 1, 1.

5. Il matrimonio è un bene nonostante il male della concupiscenza. *La discussione non è caduta e non cade sulla prima parte della proposizione, ma sulla seconda. Si è discusso senza fine e si discute tuttora se Agostino abbia ragione a chiamare la concupiscenza un male e, nel caso affermativo, in che senso la consideri un male. Ma qui è importante cogliere la distinzione tra una realtà e un'altra. Il nostro teologo ragiona così: il matrimonio è un bene per ciò che gli è proprio ed essenziale; ma non gli è proprio e, meno ancora, essenziale la concupiscenza della carne.*

Argomento: questa non c'era prima del peccato né ci sarebbe stata senza il peccato, benché ci sarebbe stato il matrimonio con tutti i suoi beni. Si rileggano le parole iniziali dell'opera ricordata: «Ecco dunque lo scopo di questo libro: distinguere... dalla bontà del matrimonio il male della concupiscenza carnale... Questa... non esisterebbe se l'uomo non avesse peccato; il matrimonio invece esisterebbe lo stesso... giacché la generazione dei figli nel corpo di quella vita avverrebbe senza questo morbo...»[36].

Diremo subito quali sono i beni propri del matrimonio. Intanto vale la pena di riportare alcune righe del De peccato originali *di poco anteriore al* De nuptiis. *Scrive Agostino: «Le nozze, dunque, sono un bene in tutto ciò che è proprio delle nozze. Ora i beni delle nozze sono tre: l'ordine della generazione, la fedeltà della pudicizia, il sacramento del connubio... Per tutti questi beni* le nozze sono onorevoli sotto ogni riguardo e il talamo è immacolato». *E continua: «Infatti in quanto le nozze sono un bene fanno un uso molto buono anche del male della libidine, poiché della libidine non si serve bene la libidine stessa, ma la ragione»*[37].

La netta e irriducibile opposizione su questo argomento tra Giuliano ed Agostino viene espressa dai due con formule caustiche come la seguente. Scrive Giuliano: «Chi nell'uso della concupiscenza naturale mantiene i limiti dovuti, si serve bene di un bene; chi non li mantiene si serve male di un bene; chi per amore della santa verginità disprezza anche questi limiti, fa meglio a non servirsi di un bene». Risponde Agostino: «Chi nell'uso della concupiscenza carnale[38] *mantiene i limiti dovuti, si serve bene di un male; chi non li mantiene si serve male di un male; chi per amore della santa verginità disprezza anche questi limiti, fa meglio a non servirsi di un male». «In questa controversia, continua il nostro Dottore, tutta la questione dibattuta tra noi sta nel sapere se si tratta dell'uso buono di un bene o di un male»*[39]. *L'argomento ha bisogno e merita alcuni approfondimenti che cercherò di dare più avanti. Per ora vorrei mettere in rilievo un'altra tesi agostiniana circa la dignità del matrimonio. Riguarda la differenza e l'unità tra il Vecchio Testamento e il Nuovo.*

6. Il matrimonio è un bene nonostante la tensione escatologica del Nuovo Testamento. *Occorre dir subito che per il vescovo d'Ippona v'è tra i due Testamenti, nei riguardi del matrimonio, diversità di opere e profonda identità d'intenti. Nel V.T. c'era il dovere di propagare il popolo di Dio per preparare la*

---

[36] *De nuptiis et concup.* 1, 1, 1.
[37] *De peccato orig.* 34, 39.
[38] Osservi il lettore che Giuliano parla di concupiscenza *naturale*, Ag. invece di concupiscenza *carnale*: i due aggettivi indicano le due concezioni diverse.
[39] *Contra Iul.* 3, 21, 42.

venuta del Salvatore. I Patriarchi pertanto si univano alle loro mogli non per cedere alla libidine, ma per il dovere di generare figli; era, la loro unione, una « obbedienza alla legge » ed aveva un valore profetico: dalla loro discendenza doveva nascere il Cristo.

Con questo principio egli difende la virtú dei Patriarchi, anche se poligami, e li proclama superiori ai continenti del N.T. La virtú della continenza essi la ebbero nell'animo[40]*. Che cosa infatti Abramo non sarebbe stato capace di fare per il regno dei cieli nel N.T. se nel V. si dichiarò pronto, senza esitazione, ad immolare, per comando divino, l'unico suo figlio?*[41] *Anche la poligamia rispondeva al piano procreativo. Infatti ai Patriarchi fu permesso avere piú mogli; ma a nessuna donna piú mariti*[42]*. Anche il fatto che Abramo, su richiesta di sua moglie Sara, generò figli dalla serva di lei rientra in questo disegno; un disegno che s'inserisce nella legge eterna, la quale comanda di conservare l'ordine naturale e vieta di perturbarlo*[43]*: non lo fece per libidine, ma per obbedienza, non cercando dall'unione se non la prole*[44]*.*

Col N.T. la situazione è cambiata. E' venuto il tempo nel quale « coloro che hanno moglie vivano come se non l'avessero » (1 Cor 7, 29); il tempo cioè di edificare la città spirituale, la celeste Gerusalemme. E per edificarla « ormai ci si fa incontro da tutte le regioni una moltitudine di figli »: l'universalismo del tempo messianico esclude l'urgenza della procreazione[45]*. Perciò l'invito evangelico alla continenza perfetta. Un invito rivolto a tutti: « vorrei, dice l'Apostolo, che tutti fossero come me » (1 Cor 7, 9). Né ci si deve smarrire di fronte all'ipotesi che tutti l'accolgano. Almeno Agostino non si smarrisce. Risponde: se tutti prendessero questa decisione, purché mossi dalla carità che proviene* da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede non simulata (1 Tim *1, 5), si compirebbe la città di Dio, cioè sarebbe completo il numero degli eletti*[46]*.*

A questo punto occorreva evitare un'insidia, quella di considerare il matrimonio solo come un rimedio per gli incontinenti, quindi concesso per sola indulgenza, tollerato. Le parole dell'Apostolo: Se non sono capaci di contenersi si sposino (1 Cor *7, 9), sembrano indirizzare i pensieri su questa direzione. Ma il*

[40] *De bono con.* 21, 25-26. Ag. propone qui l'importante distinzione tra la virtú *in habitu* e la virtú *in opere* dimostrando che può esserci la prima senza la seconda quando manchino le circostanze di dimostrare esteriormente la virtú interiore.

[41] *De bono con.* 20, 24.

[42] *De bono con.* 17, 20.

[43] *Contra Faustum* 22, 27.

[44] *Contra Faustum* 22, 30.

[45] *De bono con.* 9, 9; *De bono viduit.* 8, 11; *De nupt. et concup.* 13, 14; *De con. adult.* 2, 12, 12. Questa idea che nel N.T. viviamo in tempo in cui non c'è piú l'urgenza della procreazione, con la relativa citazione di S. Paolo e dell'*Ecclesiaste* (*Qoèlet* 3, 5 (*un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci*), viene espressa sovente da Ag.: si trova anche in un'opera di Pelagio (*De castitate* 14; 17: PLS 1/4, 1495. 1499).

[46] *De bono con.* 10, 10. Queste parole vengono spesso giudicate duramente, quasi « un complesso non superato di ossessione della donna », anche da quelli che parlano con simpatia del vescovo d'Ippona (p. es. F. VAN DER MEER, *Sant'Agostino pastore d'anime*, trad. ital., Alba 1970, p. 432, di cui sono le parole virgolate). Perché? Non so. Né so, meno ancora, che c'entri l'ossessione della donna. Ag. è consapevole, non meno di noi, che l'invito dell'Apostolo non sarà mai accolto da tutti, perché « ognuno ha il proprio dono da Dio »; ma di fronte all'obiezione che vorrebbe togliere forza a quell'invito, — « so cosa vanno mormorando » — risponde con un principio

nostro teologo, scrutando piú a fondo il pensiero dell'Apostolo stesso, conclude che egli, proclamando ripetutamente che il matrimonio non è un peccato, esclude in modo assoluto — sarebbe un'assurdità pensare il contrario — che sia concesso per indulgenza[47]. *Ciò che l'Apostolo concede per indulgenza è un'altra cosa; non riguarda il matrimonio, ma, in talune circostanze, l'uso del matrimonio*[48].

Nonostante dunque la tensione escatologica del N.T., di cui è proprio edificare la città spirituale, il matrimonio è un bene, anche se non un bene necessario. «Per questo motivo sposarsi è un bene, perché è un bene procreare figli ed essere madri di famiglia; ma è meglio non sposarsi perché è piú vantaggioso per la stessa società umana non dover ricorrere a questa funzione»[49].

*Agostino crea in questo modo la sintesi tra due affermazioni di S. Paolo che potevano sembrare contrarie, quella ricordata sopra (*1 Cor *7,29) e l'altra:* Faccia ciò che vuole, non pecca se si sposa *(*1 Cor *7,36). Ecco una sintesi del suo pensiero: «Le nozze sono sempre un bene. Però mentre anticamente nel popolo di Dio del V.T. erano un atto di ossequio alla legge, ora sono soltanto un rimedio alla debolezza umana e, per alcuni, anche una consolazione d'ordine naturale. Comunque non bisogna disapprovare nell'uomo l'inclinazione che lo spinge alla procreazione dei figli... nell'ambito di un onesto ordine coniugale. Lode maggiore, tuttavia, merita il cristiano che, avendo l'anima colma di pensieri di cielo, trascende e supera anche questa inclinazione»*[50]. *Cessato dunque, nel N.T.,* il legis obsequium, *sussistono due motivi per preferire il matrimonio alla continenza: il* remedium *e il* solatium*: uno — il secondo — sempre valido perché la procreazione è un bene e la gioia di trasmettere la vita è legittima come un* officium societatis; *un altro — il primo — è nato, come vedremo, dal peccato originale; l'uno e l'altro s'inseriscono — vedremo anche questo — nell'*amicitia *e nella* societas coniugalis, *proprie del matrimonio.*

Se volessimo citare un testo significativo sulla identità e diversità insieme tra i due Testamenti, potremmo scegliere questo: «Senza dubbio, per la stessa madre nostra Gerusalemme, allora bisognava propagare la prole secondo la carne, come ora secondo lo spirito, ma la sorgente della carità era la stessa: solo la diversità dei tempi rendeva diverso il loro operare»[51].

---

teologico che gli era abituale, quello della città di Dio, la quale, sotto la guida della Provvidenza, viene edificata qui in terra in attesa che in essa si raccolgano, alla fine dei tempi, tutti gli eletti. Lo scopo della generazione dei figli non è soltanto quello di supplire al ritmo naturale delle morti — i figli sarebbero stati generati anche se non ci fosse stata la morte — ma piú propriamente è quello di completare il numero degli eletti nella celeste città (*Contra Iul. o.i.* 6, 30; *De civ. Dei* 14, 10; *De Gen. ad litt.* 9, 6, 10. 9, 15). Posto questo principio teologico e metastorico, Ag. può accettare l'ipotesi, per quanto irreale, degli obiettanti. La stessa risposta nel *De bono viduit.* 23, 38, dove si dice fra l'altro che per quanti sforzi si faccia per indurre tutti a consacrarsi alla continenza, pochi vi si consacreranno di fatto; bisogna però insistere senza timore della ricordata obiezione.

47 *De bono con.* 10, 11: *Non itaque nuptias secundum veniam concedit Apostolus;* cf. *De bono viduit.* 4, 5.

48 Parleremo piú avanti di questa discutibile interpretazione dell'Apostolo: vedi p. XXXIII s.

49 *De bono con.* 9, 9.

50 *De bono vid.* 8, 11. Sulla bontà dell'intenzione di aver figli v. *ivi,* 19, 22: « Chiunque nega che anche questo sia un bene — desiderare cioè la discendenza — non capisce che Dio è creatore di tutti i beni, da quelli celesti a quelli terreni ».

51 *De bono con.* 16, 18.

Un operare diverso anche nelle intenzioni. Se è vero infatti che « le nozze dei Padri antichi e degli uomini di oggi sono entrambe buone, in quanto appunto sono nozze ed esistono allo scopo della procreazione, è vero anche che in questi — gli uomini di oggi — « il desiderio stesso dei figli è carnale, mentre in quelli — i Padri antichi — era spirituale, perché era in armonia col piano divino di quel tempo »[52]*, era cioè un atto di pietà verso Dio e di obbedienza alla legge. Motivo questo che oggi non sussiste piú.*

« Se dunque il matrimonio è un bene, come confermò anche il Signore nel Vangelo sia proibendo di ripudiare la moglie... sia accettando l'invito alle nozze, ci si chiede giustamente per quali motivi è un bene »[53]*. A questa domanda Agostino dà una risposta che induce a considerare un altro aspetto, che per questa introduzione sarà l'ultimo, della dignità del matrimonio.*

7. Il matrimonio è un bene anche senza la procreazione dei figli. *Ecco infatti la risposta: « A me sembra che il matrimonio non sia un bene per la sola procreazione dei figli, ma anche per la stessa società naturale che stabilisce tra i due sessi »*[54]*. E' una risposta che domina i primi capitoli del* De bono coniugali, *capitoli che si ha il torto di non aver meditato abbastanza*[55]*. La ragione di quella risposta sta nel fatto che è un vero matrimonio anche quello dei vecchi che avessero perduto i figli o non li avessero mai avuti. « Anzi, continua, in un matrimonio ben riuscito, anche dopo molti anni, benché sia appassito l'ardore dell'età tra l'uomo e la donna, rimane l'ordine della carità tra il marito e la moglie »*[56].

*Pertanto Agostino distingue accuratamente, piú di quanto non fosse stato fatto prima di lui, tra matrimonio e uso del matrimonio. « I figli sono l'unico frutto onesto non del legame tra l'uomo e la donna, ma della relazione sessuale. Infatti anche senza una simile relazione vi sarebbe potuta essere tra i due sessi una forma di amichevole e fraterna unione (*amicalis quaedam et germana coniunctio*) »*[57]*. Fatta questa distinzione chiarificatrice, inserisce il matrimonio nell'ambito della socialità naturale dell'uomo, di cui è il primo esempio, e dell'amicizia. Si rilegga l'esordio solenne al* De bono coniugali. *Simbolo della forza di questa prima società d'amore è la creazione della donna dal fianco dell'uomo. « Fianco a fianco infatti si uniscono coloro che camminano insieme e che insieme guardano alla stessa meta »*[58].

Ne tira, poi, le conseguenze. La prima è la lode che tributa agli sposi che di comune accordo hanno emesso il voto di continenza[59]*. Di comune accordo. Vedremo l'insistenza su questo particolare*[60]*. Intanto vale la pena di rilevare che nel pensiero agostiniano la continenza promessa e fedelmente osservata dai coniugi non diminuisce, ma rafforza il vincolo coniugale. « Per il fatto che vi astenevate ambedue dall'atto coniugale, non per questo egli aveva cessato di*

[52] *De bono con.* 17, 19.
[53] *De bono con.* 3, 3.
[54] *Ibidem.*
[55] Cf. A. SOLIGNAC, in *BA* 49, 526: « il est regrettable que le début du traité n'ait pas davantage retenu l'attention des commentateurs posterieurs ».
[56] *De bono con.* 3, 3.
[57] *De bono con.* 1, 1.
[58] *Ibidem.*
[59] *Ep.* 127; 220, 12; 262.
[60] Vedi p. XXXIX.

essere tuo marito — Agostino si rivolge a una sposa —, restavate anzi sposi tanto piú santi, quanto piú sante erano le promesse mantenute di comune accordo »[61]. *Infatti* « *il vincolo dell'amore è tanto piú forte quanto piú è santo* »[62]. *E per dire tutto con un effato agostiniano — uno di quelli con i quali il vescovo d'Ippona sa riassumere una grande e profonda dottrina —: non è la libidine che fa la moglie, ma la carità coniugale*[63].

La seconda conseguenza, che conferma la prima e da cui a sua volta è confermata, riguarda il matrimonio di Maria e Giuseppe, il quale matrimonio, nonostante la verginità perpetua di Maria, fu un matrimonio vero. Il nostro Dottore lo difende con fermezza. « *A motivo di questo fedele matrimonio entrambi meritarono di essere chiamati i genitori di Cristo: non solo lei fu chiamata madre, ma anche lui, in quanto sposo di sua madre, fu chiamato suo padre; era sposo e padre nello spirito, non nella carne* »[64].

Dopo questo ampio panorama sulla dignità del matrimonio, che è un bene in tutti i casi, in sé e nei confronti della verginità, sul piano della storia e in quello originale della natura, nell'attesa profetica del V.T. e nella tensione escatologica del N., in prime o in seconde nozze, sia che generi figli sia che non ne generi, vediamo, seguendo sempre Agostino, quali siano i beni per cui è un sí grande bene.

---

61 *Ep.* 262, 4.
62 *Ep.* 127, 9.
63 *Serm.* 51, 13, 21: *...quasi uxorem libido faciat, et non caritas coniugalis.*
64 *De nuptiis et concup.* 11, 12; *Contra Faustum* 23, 8.

CAPITOLO TERZO

I BENI DEL MATRIMONIO

Questi beni sono essenzialmente tre: prole, fedeltà, sacramento[1]. *E' il celebre trinomio agostiniano, coniato nel* De bono coniugali[2], *ripetuto tante volte poi*[3] *e diventato classico. Esso riassume, come ha detto autorevolmente Pio XI*[4], *tutta la dottrina del matrimonio, e costituisce di fatto il quadro teologico nel quale si è svolta. E' facile capire che ai tre beni si oppongono tre mali: antigenerazionismo, adulterio, divorzio. Esponendo gli uni e gli altri, si è costretti ad esporre la dottrina del matrimonio pressoché in tutti i suoi aspetti.*

Ecco una sintesi agostiniana che illustra quel trinomio con la forza dei contrari: «La fedeltà *significa che fuori del vincolo coniugale non si abbiano relazioni sessuali con un altro o con un'altra; la* prole, *che venga accolta con amore, nutrita con bontà, educata religiosamente; il* sacramento, *che non si debba sciogliere il matrimonio e che l'uomo e la donna che si sono separati non si uniscano ad altri neppure per il desiderio di avere una prole. Questa è, per così dire, la regola delle nozze con la quale o si mette in onore la fecondità della natura o si regge con un freno la deformità dell'incontinenza»*[5].

Basta questa sintesi da sola a dimostrare l'ampiezza e la complessità del panorama, un panorama che abbraccia insieme teologia dommatica e teologia morale. Non potrò pertanto non limitarmi, in questa introduzione, ad accenni rapidi e schematici. Confido che ciò nonostante non riesca inutile al lettore.

Prima di proporre alcune considerazioni su ciascuno di questi tre beni, vale la pena di fare una premessa, che non riguarda i beni in sé, ma la loro coerenza interna e la loro consistenza dommatica. Oggi ci si chiede se tra i due primi Agostino abbia indicato una mediazione o se, invece, non bisogni parlare di inconciliabile dualismo. Come pure ci si chiede se per difendere il terzo abbia trovato un appoggio nella tradizione precedente o se, al contrario, l'interpretazione scritturistica circa l'indissolubilità del matrimonio da lui data sia tutta sua. Si cercherà di dare una risposta a queste due questioni. Intanto è utile fare una breve esposizione del contenuto di questi beni.

---

[1] E' la numerazione abituale, ma almeno una volta (*De Gen. ad litt.* 9, 7, 12) i tre temi sono enumerati così: *fides, proles, sacramentum*; e forse non a caso dato il posto che occupa la *fides* (fedeltà reciproca) nella dottrina agostiniana sul matrimonio.

[2] *De bono con.* 24, 32.

[3] *De sancta virg.* 12, 12; *De Gen. ad litt.* 9, 7, 12; *De pecc. orig.* 34, 39; *De nupt et concup.* 1, 11, 13; *Contra Iul.* 3, 25, 57; 5, 12, 46.

[4] Enciclica *Casti connubii*: AAS 22 (1930), p. 543 [D.-S. 3703].

[5] *De Gen. ad litt.* 9, 7, 12.

1. Bonum prolis

Il matrimonio o, come precisa Agostino[6], *l'atto sessuale è ordinato per sua natura alla procreazione, che diventa pertanto il primo frutto delle nozze: questa è la tesi che il nostro Dottore difende energicamente contro i manichei. Conosciamo la loro dottrina e il dualismo metafisico che la fonda*[7]. *A questa concezione cupamente pessimista Agostino oppone, in difesa dell'ottimismo cristiano, tutti gli argomenti possibili: biblici, giuridici, filosofici.*

Il primo argomento biblico è la creazione della donna in «aiuto» dell'uomo (Gen *2,18) che Agostino, maturata la convinzione del significato letterale del* crescete e moltiplicatevi[8], *intende come aiuto per la generazione dei figli*[9]. *E qualche volta sembra intendere il bene della generazione in senso esclusivo, ma le sue parole, se lette attentamente, hanno un diverso significato*[10].

L'altro argomento biblico è la 1 Tim *5,14*[11]. *L'argomento giuridico, poi, consiste nel frequente ricorso alle* tabulae matrimoniales *dove risuona quel solenne* filiorum procreandorum causa[12]. *L'argomento filosofico deriva, com'è noto, dalla nozione dell'ordine naturale che rimanda alla legge eterna, la quale prescrive appunto di osservare l'ordine naturale e vieta di perturbarlo*[13].

A questi argomenti si aggiunge il consenso delle genti: «In verità le nozze presso tutti i popoli sussistono al medesimo scopo di procreare figli, e, quali

---

[6] *De bono con.* 1, 1; v. p. XXVIII.

[7] Vedi p. XIII.

[8] Vedi pp. XXIII s.

[9] *De Gen. ad litt.* 9, 3, 5-7, 12.

[10] Mi riferisco al *De Gen. ad litt.* 9, 11, 19 dove si trova quel *nonnisi causa prolis* su cui tanto s'insiste per attribuire ad Ag. una mentalità stoica, quasi che il matrimonio esista *solo* per la procreazione. E' inutile dire che chi dà di quelle parole questa interpretazione attribuisce ad Ag. un'evidente contraddizione, in quanto egli stesso difende apertamente che il matrimonio, anche senza l'unione dei sessi, è un bene ed è un vero matrimonio (p. XXVIII) Non pare inutile invece fare un'osservazione al testo e al contesto: l'uno e l'altro richiede, a mio avviso, un'interpretazione diversa. Il testo parla della creazione della donna come sesso femminile, che, in quanto tale, non ha altro fine se non quello procreativo: considerata diligentemente la cosa, *ille sexus... nonnisi causa prolis occurrit* (dello stesso parere D. COVI, *Il fondamento ontologico della sessualità umana secondo S. Ag.*, in *Laurentianum*, 1970, p. 379). Il contesto contiene la discussione delle interpretazioni spiritualistiche del *crescite et multiplicamini*. Per la prima volta Agostino prende posizione contro di loro e sostiene che fuori della generazione non s'intendono né la creazione della donna né il precetto di crescere e moltiplicarsi, perciò anche nel paradiso terrestre il genere umano si sarebbe propagato con l'unione dei sessi (cosí anche THONNARD, *La morale coniugale selon St. Aug.*, p. 117). Quelle parole dunque, sottolineando il *bonum prolis*, escludono le interpretazioni spiritualistiche, non gli altri beni del matrimonio, dei quali aveva parlato poco prima (*nuper*) nel *De bono coniugali* e ai quali accenna anche nel contesto del passo in discussione (*De Gen. ad litt.* 9, 7, 12). Cf. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, p. 231.

[11] *De bono viduit.* 8, 11.

[12] Vedi p. XVI.

[13] E' in base al concetto dell'ordine naturale che Ag. difende i Patriarchi, trovando il modo di fare anche dell'ironia contro i manichei: «Quello (Abramo) conservando l'ordine della natura altro non faceva con l'umano concubito se non che nascesse un uomo; questi (Manicheo) seguendo la perversità della favola non temeva altro in qualunque concubito se non che Dio non fosse imprigionato» (*Contra Faustum* 22, 30). E' in questo contesto che Ag. propone la celebre definizione della legge eterna (*Contra Faustum* 22, 28).

che questi diventino poi, non toglie che le nozze siano state istituite per farli nascere in modo ordinato e onesto »[14].

Su queste basi egli proclama ripetutamente che « la generazione dei figli è la prima e naturale e legittima causa delle nozze »[15], *e che « solo l'unione necessaria per generare figli è incolpevole ed essa sola appartiene alle nozze »*[16]. *Smascherando poi i manichei, scrive: « Voi detestate soprattutto quel tipo di unione che è l'unica ad essere onesta e da coniugi e che le tavole matrimoniali proclamano ad alta voce, quella in vista della generazione dei figli; cosicché si può dire che voi proibite non tanto l'unione di essi quanto le nozze »*[17]. *Non manca neppure qua e là l'accenno al simbolismo agricolo*[18], *caro alla Stoa e usato da alcuni scrittori ecclesiastici come Atenagora*[19].

Queste le affermazioni di principio. Vediamo le conclusioni che ne tira sul piano morale. Possiamo riassumerle così: l'uso del matrimonio in vista della procreazione è buono; buono parimenti quando nasce dalla caritas coniugalis; *quando invece è dovuto alla passione dominante* venialem habet culpam; *quando poi venisse evitata maliziosamente la generazione, la colpa è grave. Ecco un testo agostiniano fortemente sintetico: « Quando il rapporto coniugale avviene con lo scopo di procreare, è senza colpa; quando avviene per soddisfare la concupiscenza, ma con il coniuge e secondo la fedeltà del matrimonio, rappresenta una colpa veniale; l'adulterio invece e la fornicazione rappresentano un peccato mortale ». E poco dopo: « ... rendere il debito coniugale non è affatto una colpa, esigerlo oltre la necessità di procreare è un peccato veniale, fornicare addirittura o commettere adulterio è un peccato da punire. Dunque l'affetto coniugale (*caritas coniugalis*) deve badare a non provocare la dannazione dell'altro cercando di procacciare maggiori meriti per sé »*[20]. *Vediamo di chiarire questi punti sui quali si sono condensate molte discussioni.*

a) *Il primo non ha bisogno di molti chiarimenti: è l'uso buono di una cosa non buona, qual è, dopo il peccato, la concupiscenza. La controversia con Giuliano non verteva sull'uso buono — di questo non c'era alcun dubbio — ma su l'uso d'una cosa buona o non buona*[21]. *Basti pertanto un'osservazione: Agostino, parlando dell'unione dei sessi, mette l'accento nella procreazione ordinata ed onesta, assicurata appunto dal matrimonio, e nell'educazione dei figli. Ecco un testo riassuntivo: « Senza dubbio il matrimonio ha il suo valore positivo: non quello di procreare figli, ma quello d'una procreazione onesta, legittima, casta e socialmente ordinata; quello della educazione che con perseveranza viene impartita alla prole in ordine alla salvezza »*[22]. *Questa insistenza è il riflesso di due grandi idee, centrali e abituali nell'insegnamento agostiniano: l'idea dell'ordine e l'idea*

---

[14] *De bono con.* 17, 19.
[15] *De coniug. adult.* 2, 12, 12.
[16] *De bono con.* 10, 11.
[17] *Contra Faustum* 30, 6.
[18] *De Gen. ad litt.* 9, 9, 15.
[19] ATENAGORA, *Legatio pro Christianis* 33.
[20] *De bono con.* 6, 6; cf. 10, 11 e *De nupt et concup.* 15, 17.
[21] Vedi p. XXV.
[22] *De sancta virgin.* 12, 12; *De bono viduit.* 14, 18: *Nec ideo laudanda es, quia eos* (*filios*) *habes, sed quia pie nutrire et educare studes.*

della città di Dio; di questa abbiamo detto qualcosa[23], *di quella parleremo piú avanti*[24].

b) *Particolarmente importante il secondo punto, perché fa intervenire la* caritas coniugalis *che mostra l'altro aspetto dell'uso del matrimonio, quello soggettivo, il quale completa l'aspetto oggettivo della procreazione e toglie ad esso quanto di biologismo possa esservi. Lo toglie, dico, non dall'esterno, quasi offrendo una scusa a un atto in sé peccaminoso; ma dall'interno, facendone un'espressione di amore. La* caritas coniugalis *costituisce e conserva il matrimonio anche senza l'unione dei sessi*[25] *e dà a questa unione, quando avvenga per volontà dell'animo dominante la passione e non dominato dalla passione, un significato eminentemente personale. Cadrebbe qui opportuno il discorso sul posto dell'intenzione nella morale agostiniana, ma ci porterebbe lontano. Basti ricordare che nella controversia con Giuliano sulla nozione della virtú, Agostino grida al suo avversario: « Sappi dunque che la virtú e i vizi si distinguono non (solo) dall'oggetto, ma (anche) dal fine »*[26]. *Lo stesso principio applica alla morale coniugale. Nell'uso del matrimonio l'intenzione*[27] *retta degli sposi è manifesta non solo quando si uniscono per il desiderio di avere una discendenza, ma anche quando uno rende il debito all'altro perché questi non pecchi. E' questo, in chi rende il debito, un atteggiamento da coniuge,* ad personam pertinet coniugalem, *nasce cioè dalla* caritas coniugalis[28]. *Quando invece nel chiedere il debito uno degli sposi o tutti e due si lasciano guidare dalla passione, la quale perciò non segue, come dovrebbe, ma trascina la volontà, si commette una colpa veniale.*

E' il terzo caso. Su di esso si esercita di preferenza la critica negativa accusando Agostino di acceso rigorismo. Per capire e la posizione agostiniana e la critica moderna occorre tener presenti molte cose, almeno quattro: l'origine, la portata, la ragione, il contesto di quel venialem habet culpam.

Quale sia l'origine è presto detto. Nasce dall'esegesi di S. Paolo, 1 Cor 7,6. *Agostino legge* secundum veniam *in luogo di* secundum indulgentiam, *applica l'inciso al rapporto coniugale* propter incontinentiam *di cui al versicolo precedente (7,5), intende* venia *come perdono e ragiona cosí: se l'Apostolo concede un perdono è segno che ci è stata una colpa, una certa colpa (*aliquid culpae*)*[29].

Appartiene all'erudizione indagare perché Agostino si è fermato a questa lezione[30], *come pure chiedersi se questo modo d'intendere l'Apostolo sia solo*

---

23 Vedi pp. XXVI-XXVIII.
24 Vedi p. LXII.
25 Vedi p. XXVIII.
26 *Contra Iul.* 4, 3, 21.
27 Sulla morale dell'intenzione insiste giustamente il THONNARD, *La morale... art. cit.*, p. 124.
28 *De bono con.* 10, 11.
29 *De nupt. et concup.* 1, 14, 16: *Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur*; cf. *De gratia Christi et de pecc. orig.* 2, 38, 43: *Evidenter quippe dum tribuit veniam, denotat culpam*; *Ench.* 78, 21; *Serm.* 51, 13, 27: *Numquid hoc non est peccatum amplius quam liberorum procreandorum necessitas cogit, exigere a coniuge debitum? Est quidem peccatum, sed veniale. Apostulus dicit... (1 Cor.* 7, 5-7).
30 Una sola volta usa *secundum indulgentiam* (*De mor. Eccl. cath.* 1, 35, 78). Si può pensare che, secondo il solito, abbia consultato accuratamente i codici a sua disposizione e abbia trovato la lezione *secundum veniam* piú conforme ad essi. Cf. D. DE BRUYNE, *St. Aug. reviseur de la Bible*, in *M.A.*, II, 1931, pp. 521 s.; L. F. PIZZOLATO, *Studi sull'esegesi agostiniana. I. S.A. « emendator »*, in *Riv. Storia e Letter. Rel.*, 4 (1968), p. 338 s. Ma anche la lezione *secundum indulgentiam* probabilmente lo avrebbe

suo o l'abbiano condiviso altri scrittori ecclesiastici[31]. *Importante invece scoprire la dottrina sottesa all'esegesi. Questa distinzione tra esegesi e dottrina è una chiave interpretativa indispensabile per capire il vescovo d'Ippona. Non raramente a una esegesi meno esatta corrisponde una dottrina esatta*[32]. *Chiediamoci dunque quale sia la portata di questa « colpa veniale » che commettono i coniugi quando si uniscono* libidinis satiandae causa.

E' certamente una colpa lieve, una di quelle senza le quali non hic vivitur[33]. *Sulla possibilità di condurre questa vita senza tali colpe è nota l'evoluzione del pensiero agostiniano che è passato da un atteggiamento di tollerante accettazione a quello di ferma condanna*[34]. *E giustamente*[35].

E' una colpa lieve che non si può identificare con un peccato sia pur veniale nel senso stretto della parola. La teologia del peccato veniale non è sufficientemente sviluppata in Agostino, il quale parla dei peccati « quotidiani », che vengono rimessi dalla preghiera del Padre nostro e dalle buone opere (elemosine e digiuni)[36], *senza distinguere troppo tra peccato veniale e imperfezione*[37]. *Del resto questa distinzione ha creato e crea difficoltà anche per la teologia posteriore. Stando dunque alla terminologia da lui usata, dobbiamo collocare la colpa veniale di cui qui si parla tra le imperfezioni*[38]. *Essa infatti rientra nell'uso « immoderato » d'una cosa lecita*[39]: *il paragone stabilito tra il cibo e il concubito è eloquente*[40].

Del resto, contrariamente a quanto si scrive[41], *Agostino mai ha detto che*

---

indotto a fare lo stesso ragionamento. L'errore di questa esegesi, giustamente abbandonata, sta nell'aver preso *il secundum veniam* nel senso piú forte di perdono e non in quello piú giusto di consiglio; senso forte che Ag. si guarda bene di applicare al matrimonio (v. p. XXVI). Ma applicato all'uso del matrimonio esso corrispondeva a una sua convinzione di fondo secondo la quale chi usa di una cosa per uno scopo diverso da quello a cui è destinata pecca almeno venialmente (*De bono con.* 9, 9).

31 Cf. GIROLAMO, *Adv. Iovinianum* 1, 8. Ma vedi D. FAUL, *art. cit.*, p. 177.

32 Lo abbiamo dimostrato altrove per Mt 16, 18 (*La Sedes Petri in S. Ag.*, in *Miscell. A. Piolanti*, II, Roma 1964, pp. 1-19) e *1 Tim* 2, 4 (*A proposito di predestinazione: S. Ag. e i suoi moderni critici*, in *Divinitas*, 2 [1963], pp. 243-284).

33 *Ep.* 157, 1, 3; *Ench.* 71, 19: *sine quibus haec vita non dicitur.*

34 Il primo atteggiamento si riscontra anche nel *De sancta virgin.* 50, 51. Chi volesse seguire l'evoluzione di questo atteggiamento potrebbe leggere per ordine: *De spir. et litt.* 2, 3: *non multum erratur nec perniciose; De nat. et grat.* 60, 70; *De perfect, iust. hom.* 21, 44; *Ep.* 157, 2, 4 (tutte opere scritte prima della condanna dei pelagiani: in esse si parla di errore tollerabile); *Contra duas epp. pelag.* 1, 15, 28; 3, 8, 24; 4, 12, 33; *De dono persev.* 2, 4 (scritte dopo la condanna: Ag. reputa la posizione pelagiana un errore grave).

35 Cf. C. Trid. *Decreto sulla giustificazione* c. 11: D.-S. 1537; 1573.

36 *Ench.* 71, 19; *Contra ep. Parm.* 2, 10, 20; *Enarr. in ps.* 118, 3, 2.

37 E. DURKIN, *The theological distinction of sins in the Writings of St. Aug.*, Illinois 1952, pp. 83-146.

38 Cosí anche D. COVI, *El fin de la activadad sexual según S. Ag.*, in *Augustinus*, 17 (1972), pp. 60-64; D. FAUL, *St. Aug. on the marriage, l. c.* p. 177; E. DURKIN, *l. c.*; J. MAUSBACH, *Katholische Moral Theologie*, trad. ital., Alba 1957, p. 401; E. SAMEK LODOVICI, *art. cit.*, pp. 245-247. Mentre l'OGGIONI, *art cit.*, pp. 372. 287 insiste sul concetto di colpa veniale.

39 Cf. *Serm.* 278, 10:... *difficile est sic uti rebus concessis, ut non aliquantulum excedatur modus. Quando autem excedis modum, offendis Deum cuius templum es.*

40 *Serm.* 9, 11, 18: *In ipsis concessis peccata sunt. Cum ipsa uxore si exceditur concumbendi modus... peccatum est... In ipsis alimentis... si forte excedis modum... peccas.* Sull'*immodico carnis usu, qui in infirmitate coniugum agnoscitur et interventu boni nuptialis ignoscitur*, cf. *De bono viduit.* 4, 5.

41 Cf. L. ROSSI, *Morale familiare*, p. 68 (in contrario: E. SAMEK LODOVICI, *art. cit.*, p. 258).

l'uso del matrimonio tra i coniugi sterili o vecchi sia peccato; al contrario egli lo suppone quest'uso e non lo condanna[42]. *Anzi quando dice che i coniugi hanno fra loro* mutam quodam modo servitutem *allo scopo di evitare avventure extramatrimoniali, indubbiamente si riferisce anche a loro*[43]. *Ciò non avrebbe senso se egli la considerasse peccato veniale, nel significato, dico, che la teologia posteriore ha chiarito e inteso con questa espressione. E' solo dunque una imperfezione che rientra nell'ambito delle fragilità umane e di cui le nozze non sono ispiratrici, ma propiziatrici. Cioè, il bene della* caritas coniugalis *è tanto grande che essa intercede perché quest'umana fragilità venga scusata, perdonata, abolita*[44].

Infatti in ordine alla caritas coniugalis *l'atteggiamento degli sposi nell'atto di usare dei loro diritti-doveri sono tre:* 1) *quello ispirato dalla carità, quando si uniscono in vista della prole;* 2) *quello che, senz'essere ispirato dalla carità, resta nell'ambito della carità, quando unendosi evitano il pericolo della fornicazione e dell'adulterio;* 3) *quello che viola la carità, quando impediscono maliziosamente la procreazione: il primo è buono e lodevole, perché in linea con lo scopo stesso dell'unione coniugale; il secondo è una perdonabile imperfezione, perché, nonostante che sia un cedimento alla passione, resta nell'ambito del grande bene della fedeltà coniugale; il terzo è una colpa grave, perché distrugge uno dei beni essenziali del matrimonio. Prima di parlare di questo terzo caso, è bene insistere ancora un poco sul secondo.*

Chi volesse approfondire il tema della «colpa» veniale nell'uso del matrimonio per sola passione, dovrebbe prendere in esame due idee che sono ambedue fondamentali nella dottrina agostiniana, una sul piano filosofico-teologico, l'altra sul piano pastorale: l'idea dell'ordine, a cui abbiamo accennato sopra e di cui parleremo piú avanti[45], *e l'idea della spiritualità. Spiritualità vuol dire tensione verso la perfezione. La perfezione qui in terra importa essenzialmente due cose: assenza del peccato grave o* crimen *e impegno di combattere, col sostegno della grazia, i peccati quotidiani, in attesa che l'amore di Dio diventi realmente «totale». Diventando «totale» apporta la piena sanità all'anima, e l'anima pienamente sanata conquista la libertà dalle passioni disordinate*[46] *con la conseguente* apatheia, *che vuol dire non assenza di passioni ma assenza di disordine*[47]. *Qui in terra mancando l'*apatheia *non esiste l'*impeccantia. *Nella seconda fase della controversia pelagiana Agostino fu molto severo contro questa tesi di Pelagio e di Celestio*[48]. *Perciò «molti fedeli cristiani sono senza crimini, ma senza peccati in questa vita nessuno... non perché sia restato qualche peccato non rimesso dal battesimo, ma perché da noi che restiamo nella fragilità di questa vita non si cessa mai di commetterne quotidianamente; di commettere cioè quei pec-*

[42] Cf. *De bono con.* 15, 17; *Contra Iul.* 5, 16, 62.
[43] *De bono con.* 6, 6.
[44] *De bono con.* 6, 6: *propter nuptias ignoscitur; ivi* 10, 11: *non fieri cogunt, sed ignosci impetrant; De nupt. et concup.* 1, 14, 16: *Hinc laudabiles nuptiae, quia et illud quod non pertinent ad se, ignosci faciunt propter se.*
[45] L'imperfezione consiste tutta in uno scambio di ruoli: la volontà invece di comandare ubbidisce, la libidine invece di ubbidire comanda. Vedi pp. 53-54.
[46] *In Io Ev. tr.* 41, 10-13.
[47] *De civ. Dei* 14, 9, 4-6.
[48] Vedi sopra nota 34.

cati che ci vengono rimessi se sappiamo pregare fedelmente e operare misericordiosamente » [49].

La perfezione cristiana è dunque una tensione costante verso l'ideale della perfezione. Per correre come si deve dobbiamo sapere di non essere perfetti, e intanto « sentirsi privi di crimini e non essere negligenti nell'espiare i peccati veniali ». E' questa la tesi di fondo del De perfectione iustitiae hominis *scritto contro le* Definitiones *di Celestio* [50]. *A questa tensione Agostino, pastore zelante, vuole condurre tutti i fedeli, anche gli sposi; perciò presenta loro l'alto ideale della castità coniugale e, in prospettiva, l'ideale della continenza perfetta che sono, l'una e l'altra, un dono di Dio* [51]. *Modello di perfetta continenza, a cui i coniugi cristiani devono guardare di continuo, il matrimonio di Maria e Giuseppe. « Esso dimostra magnificamente che, conservata di comune consenso la continenza, permane e la realtà e il nome di matrimonio »* [52]. *Anzi da questo esempio essi, i coniugi cristiani, « possono riconoscere di essere tanto piú intimamente tra i membri di Cristo quanto piú sono in grado di imitare i genitori di Cristo »* [53]. *L'esortazione ad essere membri vivi e santi del corpo di Cristo che è la Chiesa costituisce uno dei temi piú frequenti e piú fecondi della pastorale coniugale di Agostino vescovo. Forse il rigorismo agostiniano, su cui volentieri insistono alcuni critici, apparirà meno... rigorista se la morale coniugale del vescovo d'Ippona sarà vista nel contesto delle esigenze, che egli non cessa di proporre, della perfezione cristiana dell'amore coniugale.*

d) *Ma intanto vediamo il presupposto di questa perfezione, che è appunto il* carere criminibus. *Perché gli sposi nell'uso del matrimonio ne siano liberi, cioè non incorrano in gravi peccati, occorre che pongano un freno al proprio male (il male della concupiscenza), non eliminando il bene del matrimonio, cioè la propagazione dei figli* [54] sive voto malo sive opere malo [55]. *Tra le opere malvage Agostino enumera i* venena sterilitatis *(contraccettivi)* [56], *l'onanismo* [57] *e l'aborto* [58]. *Ma la sua condanna si estende anche al* voto malo. *Che significa dunque e a che cosa si riferisce questo* voto malo? *Non certamente al desiderio momentaneo e occasionale di non aver figli; ché questo caso rientra in quello di cui si è parlato alla lettera* c). *Sembra invece che si debba intendere dell'esclusione assoluta e concordata dei figli e, di conseguenza, della volontà di servirsi di tutti i mezzi per raggiungere questo scopo. Difatti Agostino non nega che si possa parlare di matrimonio « quando un uomo e una donna, entrambi liberi*

---

49 *Contra duas epp. pelag.* 1, 14, 28.
50 *De perfect. iust. hom.* 3, 5-9, 20.
51 Sulla castità coniugale dono di Dio cf. *De bono viduit.* 4, 5.
52 *De cons. Evang.* 2, 1, 2.
53 *Contra Faustum* 23, 8. Già nel 393, descrivendo diversi modi legittimi di amare la sposa — soddisfare con lei l'indigenza carnale, cercare la propagazione dei figli, fomentare la « società fraterna » senza contatti corporali — aveva posto quest'ultimo modo al sommo grado, perché esso è nel matrimonio cristiano *excellentissimum atque sublime* (*De serm. Dom, in monte* 1, 15, 42).
54 *De con. adult.* 2, 12, 12.
55 *De nupt. et concup.* 1, 15, 17.
56 *Ivi.*
57 *De coniug. adult.* 1, 12, 12; *De bono con.* 11, 12; *Contra Faustum* 22, 30; *Contra Iul. oi.* 5, 17.
58 *De nupt. et concup.* 1, 15, 17. Cf. B. HONINGS, *Morale conugale crist...*, *l. cit.*, pp. 313-316.

da altri legami coniugali, si uniscono non per procreare figli, ma solo per soddisfare la reciproca intemperanza, ponendo però tra di loro la condizione che nessuno dei due abbia rapporti con altra persona», ma solo nel caso che non evitino in modo assoluto la prole: ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere aliquo malo agant, ne nascantur[59]. *In questo caso non ci sarebbe neppur l'ombra del matrimonio:* nullam nuptiarum retinent veritatem[60].

Il giudizio del vescovo d'Ippona su questa cattiva volontà e cattive azioni è duro e inesorabile: troppo gli stava a cuore la santità del matrimonio. Ma non ama fermarsi su di esse. Le sue preferenze vanno al discorso sulla caritas coniugalis, *che vuole perfetta, cioè tesa verso la perfezione.*

2. Bonum fidei

E' il secondo bene essenziale del matrimonio. Di esso Agostino espone — vorrei dire canta — la bellezza e la fecondità, ciò che comporta e ciò che esclude. Si è visto sopra[61] *che in forza di questo bene il matrimonio è un bene anche quando non vi fossero figli o per una perfezione piú alta, di comune accordo, si rinunziasse ad averli. La definizione del matrimonio come unione sessuale era di Giuliano. Agostino la respinge, perché — osserva — «senza le nozze possono nascere i figli e senza l'unione dei sessi possono esserci i coniugi». «Forse — continua — sarebbe piú tollerabile se dicessi che esse non hanno inizio se non in vista dell'unione dei sessi, perché ci si sposa a causa della procreazione dei figli e perché questi non possono nascere altrimenti»*[62]. *Il matrimonio si distingue dall'adulterio non per la procreazione dei figli, ma «per la fedeltà del talamo coniugale e per la cura di procrearli ordinatamente»*[63].

La fides coniugalis *comporta la fedeltà mutua, un bene tanto grande che tutti, buoni o cattivi, stimano ed esigono sia nelle grandi che nelle piccole cose*[64], *un bene che non può, non deve venir mai meno, neppure per il desiderio d'una discendenza*[65]. *Agostino insiste tanto sulla bellezza e sulla forza di questo bene della fedeltà che, come si è detto, non nega che si possa parlare in qualche modo di matrimonio nel caso, che allora non doveva essere infrequente come non lo è adesso, di due, non sposati ma conviventi, i quali si sono promessi e si conservano fedeltà fino alla morte e non evitano, in modo pregiudizievole ed assoluto, di avere figli*[66].

---

59 *De bono con.* 5, 5. Ritengo che il *nolint sibi nasci filios,* come il *voto malo* del testo precedente, non si possa riferire all'uso del matrimonio nei tempi infecondi se non, al massimo, nel caso che questo metodo comporta l'esclusione assoluta della prole. Dell'uso del matrimonio nei tempi infecondi per una paternità responsabile Ag. non parla. Il testo usato e abusato di cui a p. IX ha tutt'altro scopo. Ma anche se non ne parla c'è posto per quest'uso nell'insieme della dottrina agostiniana sul matrimonio: rientra a mio avviso nel caso lungamente discusso sopra a p. 25 s.

60 *De nupt. et concup.* 1, 15, 17. Cf. per una interpretazione simile D. Covi, *El fin..., art. cit.,* p. 56.

61 Vedi sopra p. XXVIII.

62 *Contra Iul.* 5, 16, 62.

63 *Contra Iul. o. i.* 1, 65.

64 *De bono con.* 4, 4.

65 *De bono con.* 14, 16.

66 *De bono con.* 5, 5. Pone anche il caso, che fu il suo nella giovinezza, dell'uomo che in attesa di sposarsi regolarmente si prende una concubina; e lo condanna. Ma riferendosi alla donna formula un giudizio piú benigno: se conserva la fedeltà a quell'uomo e pensa di non sposarsi quando l'uomo con cui vive si sarà sposato, forse

La fides coniugalis *comporta anche l'*ordo amoris[67], *che è insieme sottomissione della donna all'uomo nell'ambito della vita familiare e uguaglianza dell'uomo alla donna nell'ambito dei doveri coniugali. Agostino, citando S. Paolo, difende l'uno e l'altro di questi due aspetti, ma insiste particolarmente sul secondo che rappresenta la difesa della dignità della donna nel suo lato piú intimo e piú delicato, la radice della sua uguaglianza con l'uomo e il segno piú evidente del superamento da parte del cristianesimo della mentalità pagana. Ecco un testo tratto dall'eloquente e appassionata oratoria agostiniana: « Fratelli miei, figli miei, siate casti, amate la castità, abbracciate la castità, vi sia cara la mondezza, perché Dio, autore della mondezza nel suo tempio, che siete voi, la richiede. Vi bastino le vostre mogli come volete che ad esse bastiate voi. Non vuoi che tua moglie faccia un torto a te, non lo fare tu a lei. Tu sei il signore, lei è l'ancella... E' vero. A queste tavole ha sottoscritto il vescovo: le vostre mogli sono vostre ancelle, voi siete i loro signori. Ma quando si arriva all'affare della distinzione e dell'unione dei sessi,* la moglie non ha il potere sul suo proprio corpo, ma lo ha il marito. *Godevi, t'innalzavi, ti vantavi. Ha detto bene l'Apostolo, ha detto benissimo il vaso d'elezione... perché io sono il signore. Hai lodato l'Apostolo: ascolta ciò che segue, ascolta ciò che non vuoi, prego perché voglia. Che cosa? Senti:* ugualmente anche il marito — *il marito, quel signore* — ugualmente anche il marito non ha il potere sul proprio corpo, ma lo ha la moglie *(*1 Cor *7,4). Ascolta volentieri queste parole: non ti viene tolto il 'dominio', ma il vizio, vengono proibiti i tuoi adulterii, non viene dato alla donna il potere di ergersi (contro di te)...* Capo della moglie è il marito *(*1 Cor *11,3). Se sei capo, va' avanti e ti seguirà, ma sta' attento dove vai. Sei capo, va' dove possa seguirti, non andare dove non vuoi che ti segua »*[68].

Ma i mariti non sembravano propensi ad ascoltare la voce del pastore. Adducevano a loro favore due argomenti: il sesso e le leggi civili, quasi che il sesso desse loro diritti che le donne non avevano e le leggi civili fossero il paradigma della loro condotta. Agostino confuta il primo argomento con l'arma sferzante dell'ironia contro il sesso « forte »[69], *e il secondo con la distinzione, che gli era abituale, tra il* ius fori *e il* ius caeli*: la condotta del cristiano deve conformarsi a questa norma, non a quella*[70]. *Posto questo principio della cui importanza e fondamentalità non c'è chi possa dubitare, non omette di addurre a conferma, quando gliene offrono l'occasione, anche le leggi civili. In questo caso può appellarsi e si appella a un rescritto di Antonino Caracalla, che nel processo per adulterio della moglie imponeva di indagare sulla condotta del marito, sembrandogli « estremamente ingiusto che l'uomo esiga dalla donna una pudicizia che egli non dimostra ». Agostino ne conclude: « Se dunque queste norme devono essere osservate per la dignità della città terrena, quanto piú casti cittadini richiede la patria celeste e la società angelica? »*[71].

---

si può non chiamare adultera (l'adulterio è inteso qui nel senso spirituale, non giuridico) anche se pecca unendosi a chi non è suo marito. Questi particolari fanno pensare alla donna con cui Ag. convisse per 14 anni in piena mutua fedeltà (*Confess.* 4, 2, 2; 6, 15, 25).

67 *De bono con.* 3, 3.

68 *Serm.* 332, 4; cf. *Serm.* 9, 11-12; 224, 3; 392 (di autenticità discussa: probabilmente composto di due « pezzi » autentici).

69 *De coniug. adult.* 2, 8, 7.

70 *De coniug. adult.* 2, 8, 7; cf. *Serm.* 153, 6; 392, 2; 355, 5.

71 *De coniug. adult.* 2, 8, 7.

La conseguenza di tali mutui diritti-doveri è questa: la continenza periodica o, piú ancora, il voto di continenza perpetua richiede il consenso di entrambi i coniugi. E qualora uno dei due avesse agito con precipitazione nel fare il voto, deve piuttosto correggere la temerità che mantenere la promessa. Scrivendo ad Armentario che aveva emesso il voto di continenza dice: « Uno solo potrebbe essere il motivo valido, per cui non solo non ti esorterei, ma ti sconsiglierei anche dall'adempiere il voto, se cioè per caso la tua consorte rifiutasse di assumersi con te l'impegno a causa della debolezza dell'animo o della carne. Voti come questo non devono essere contratti dalle persone coniugate se non col mutuo consenso e, qualora si sia agito con troppa precipitazione, è piuttosto necessario correggere la temerità, anziché mantenere la promessa »[72]*. Parole preziose in un autore che ne aveva spese tante per inculcare l'osservanza delle promesse fatte*[73]*. Ma in questo caso la ragione è ovvia: Dio non esige che si osservi una promessa con la quale non si è offerto un bene proprio, Dio che vieta di usurpare il bene altrui*[74]*. Né si può chiedere scusa agli anni per fare un simile voto unilateralmente: per quanti siano gli anni valgono sempre le parole dell'Apostolo. « Se tu — scrive Agostino ad Ecdicia — non avessi avuto mai il suo consenso (il consenso del marito per emettere il voto di continenza), nessun numero d'anni ti avrebbe potuto giustificare e dopo qualsiasi tempo tu avessi chiesto il mio parere, non t'avrei risposto se non quanto dice l'Apostolo:* Il dominio del proprio corpo non lo ha piú la moglie ma il marito »[75]. *Anche nella vecchiaia, dunque, quando la generazione è ormai impossibile, è non solo lecito, ma doveroso rendere il debito coniugale. Anzi, si può aggiungere seguendo la linea del pensiero agostiniano, è lecito e può essere doveroso — un dovere di carità — chiedere il debito per salvare o fomentare la fedeltà. In cima a quel pensiero infatti c'è il tema della fedeltà coniugale, espressione autentica di amore umano e soprannaturale. Quando questa fosse in pericolo la continenza può diventare una colpa e il rendere il debito un atto che Dio mette in conto della stessa continenza*[76].

Sulla fedeltà dei coniugi Agostino ha scritto belle pagine. Vorrei ricordare quelle sulla fedeltà della moglie nelle disgrazie del marito. « Quanti uomini — esclama — puniti con la proscrizione, divennero per questa disgrazia piú cari alle loro caste spose! Quante volte le calamità dei mariti hanno comprovato che era casto il connubio! Le spose non amavano altro che il loro marito (non le loro ricchezze, la loro fortuna, la loro gloria); e quindi non solo non l'hanno abbandonato, ma si sono strette di piú a lui »[77].

Il senso della fedeltà coniugale, come virtú interiore dello spirito che riconosce inviolabilmente nell'altro il dominio sul proprio corpo, è cosí acuto in Agostino che, scrivendo nel 393 il De sermone Domini in monte, *non respinge risolutamente, anche se non approva, il gesto di quella donna la quale, per salvare*

---

72 *Ep.* 127, 9.
73 Cf. la stessa *Ep.* 127, 6 e infinite altre volte: *Serm.* 148, 2; *Enarr. in ps.* 75, 6; 83, 4; ecc.
74 *Ep.* 127, 9: *Neque enim Deus exigit, si quis ex alieno aliquid voverit, sed potius usurpare vetat alienum.*
75 *Ep.* 262, 3.
76 *Ep.* 262, 2.
77 *Enarr. in ps.* 55, 17.

il marito e con il permesso di lui, si concesse a un altro[78]. *Ma veniamo all'espressione piú alta della fedeltà coniugale che è l'indissolubilità del matrimonio.*

3. Bonum sacramenti

Il terzo bene del matrimonio — questa volta bisogna aggiungere cristiano — importa insieme l'indissolubilità e la sacramentalità. Occorre parlare distintamente dell'una e dell'altra.

1. Indissolubilità. *Si può essere brevi. Agostino la difende energicamente e la deduce dalla Scrittura. La dottrina dell'indissolubilità è già presente nel* De bono coniugali *come prerogativa propria del matrimonio cristiano*[79] *che esclude il divorzio e assicura la stabilità della famiglia*[80]. *Il matrimonio, istituito per la generazione, non può essere sciolto neppure in vista della generazione, cioè quando la donna fosse sterile*[81]. *Alcuni anni prima la stessa dottrina era stata difesa nel commento al sermone della montagna, che è del 393. In esso il giovane sacerdote, esponendo l'*excepta fornicationis causa *di* Mt *5,32, sostiene che con queste parole il Signore consente la separazione, ma non dà la facoltà di risposarsi*[82].

*Ma chi indusse Agostino ad approfondire il tema dell'indissolubilità del matrimonio fu Pollenzio con le sue non poche né facili domande. La principale riguardava l'indissolubilità del matrimonio in caso di adulterio. Pollenzio sosteneva che la proibizione fatta dall'Apostolo alla donna di non risposarsi (*1 Cor *7,10-11) non valeva nel caso dell'adulterio, ma in casi diversi. Agostino risponde che solo nel caso di adulterio la donna può separarsi dal marito; ma anche in questo caso non può risposarsi: «...quando i coniugi sono entrambi cristiani, sosteniamo che, se la donna si è separata da un marito adultero, non le è lecito risposarsi, e se il marito non è adultero, non le è lecito neppure separarsi»*[83]. *La stessa è la sorte del marito.*

Due affermazioni dunque di cui una è piú forte dell'altra. Agostino lo sa[84]. *Ma sa anche — e lo sente profondamente — che il suo compito non è quello di esporre una qualunque opinione umana, ma d'interpretare le sacre Scritture; interpretarle secondo il metodo, che gli era abituale, dell'analogia della fede. Cioè, le Scritture occorre leggerle* tutte, *perché la loro autorità si estende ad ogni loro parte, e creare, poi, la sintesi dottrinale o teologia biblica. Cosí aveva fatto per altri argomenti*[85], *cosí fece anche per questo. Lo fece, come al solito, con quel senso profondo di venerazione e di umiltà che abbiamo visto*[86].

La prima affermazione, la piú difficile, è affidata al confronto tra Mt *19,9, che è il testo discusso, e gli altri due sinottici:* Mc *10,11 e* Lc *16,18. Agostino*

[78] *De serm. Domini in monte* 1, 16, 50. E' il celebre fatto di Antiochia, avvenuto — si narrava — al tempo di Costantino, cinquant'anni prima che Agostino scrivesse.
[79] *De bono con.* 6, 7; 15, 17.
[80] *De bono con.* 6, 6-7.
[81] *De bono con.* 15, 17.
[82] *De serm. Domini in monte* 1, 16, 43-48; cf. *De coniug. adult.* 1, 1, 1.
[83] *De coniug. adult.* 1, 6, 6.
[84] *De coniug. adult.* 2, 10, 9.
[85] Per la dottrina trinitaria, *De Trin.* 11. 1-4; per la redenzione e il peccato originale, *De pecc. mer. et rem.* 1, 13, 33-28, 56; per la necessità della grazia, *De spir. et litt.*; per la grazia e il libero arbitrio, l'opera che porta questo titolo, *De gratia et libero arb.*; per la natura della Chiesa, *De unitate Ecclesiae*, ecc.
[86] Vedi sopra pp. XVII-XVIII.

consulta i codici greci, trova che le lezioni varianti non variano il senso e conclude: «Quello che non si comprende facilmente in Matteo, è chiaro presso gli altri Evangelisti. Perciò dopo aver letto nel Vangelo di Matteo: Chiunque ripudia la moglie se non per fornicazione, *o come piuttosto si legge in greco:* al di fuori della causa di fornicazione, e si risposa, è adultero *(19,9), non dobbiamo subito dedurne che non è adultero quello che la ripudia per fornicazione e si risposa»; ma dobbiamo consultare gli altri Evangelisti nei quali è chiaro il contrario. Essi dicono infatti che* chiunque ripudia la moglie e ne prende un'altra è adultero *e* chi sposa una donna ripudiata dal marito è adultero. *Ora «come può essere adultero quest'uomo, se non perché la donna che ha sposato, finché vive colui che l'ha ripudiata, è sempre la moglie di un altro? Se la donna a cui si unisce è ormai moglie sua e non dell'altro, egli non può certo essere adultero. Ma è adultero: dunque la donna a cui si unisce è moglie dell'altro»*[87]. *La clausola restrittiva di* Mt *19, 9 deve intendersi dunque non del permesso di divorziare e risposarsi, ma della separazione*[88].

La seconda affermazione è affidata invece al confronto tra due testi di San Paolo: 1 Cor *7, 2-5* e 1 Cor *10-11. Nel primo l'Apostolo dice chiaramente che nessuno dei coniugi è arbitro del proprio corpo, nessuno dunque può sottrarsi agli obblighi coniugali senza il consenso dell'altro; ne segue che l'unica possibilità di separazione non consensuale — di questa appunto parla il secondo testo — sia il caso dell'adulterio. Solo in questo caso dunque si può chiedere la separazione*[89].

*La stessa severa posizione prende Agostino a proposito di quello che sarà chiamato il «privilegio paolino» (*1 Cor *7, 12-16). Egli lo intende così: nel caso che uno dei coniugi infedeli si converta, l'Apostolo gli dà il permesso, non gli fa obbligo di separarsi; permesso che consiglia di non usare*[90]. *Ma — continua il nostro Dottore facendo un'affermazione conforme alla tradizione anteriore e contraria alla prassi ecclesiastica posteriore, che ha letto nelle parole dell'Apostolo la facoltà di passare a seconde nozze — anche se si separa non può risposarsi*[91].

Pollenzio, letta la risposta di Agostino, non ne restò soddisfatto, e replicò, portando nuove ragioni a favore del divorzio in caso di adulterio. Le ragioni in verità non erano molto forti — si riducevano ad equiparare la morte spirituale dell'adulterio alla morte fisica del marito e ad insistere sull'impossibilità di trovare al problema dell'adulterio un'altra soluzione ragionevole ed umana — ma esse ebbero il vantaggio di offrire l'occasione al teologo Agostino di ribadire l'indissolubilità del matrimonio attraverso la sacramentalità (stabilisce

[87] *De coniug. adult.* 1, 11, 12-12, 13.

[88] Molti hanno accettato la soluzione agostiniana, molti l'hanno contestata. Si sa che il testo è stato la croce degli esegeti — le Chiese ortodosse e protestanti, a differenza di quella cattolica, vi hanno visto la liceità del divorzio — fino a quando l'esegesi moderna non ha spiegato il termine *porneia* non come adulterio, ma come concubinato, spiegazione che non si può far colpa ad Agostino di non aver intuito. Resta però vero, a mio avviso, il suo principio esegetico, quello cioè di spiegare un testo meno chiaro con altri piú chiari; nel nostro caso Matteo con Marco e Luca (e Paolo).

[89] *De coniug. adult.* 1, 3, 3-7, 7.

[90] *De coniug. adult.* 1, 21, 25-27; *ivi* 1, 18, 19: *ita licitum est ut non expediat; ivi* 1, 20, 24: *licitum... per iustitiam, sed etiam licitum non erat faciendum propter liberam benevolentiam.*

[91] *De coniug. adult.* 1, 25, 31.

infatti un paragone tra il vincolo coniugale e il carattere sacramentale)[92], *di elevare un inno all'amore cristiano che perdona e si riconcilia*[93], *e di esaltare la bellezza della continenza, il cui fardello è leggero « se sarà di Cristo; e sarà di Cristo se ci sarà la fede che ottiene da Colui che ordina di compiere ciò che ha ordinato »*[94].

2. Sacramentalità. *Sulla sacramentalità del matrimonio non si potrebbe essere brevi, tanto il tema è importante in sé e per le discussioni odierne, ma sono costretto ad esserlo ugualmente. Dirò subito che la ragione profonda dell'indissolubilità del matrimonio sta nel fatto che il matrimonio è un sacramento.*

Non posso far qui uno studio semantico della parola. Usata spesso dai Padri come sinonimo di mistero[95], *è venuta arricchendosi d'un contenuto sempre piú tecnico e preciso attraverso una elaborazione teologica che va dalla patristica alla scolastica e da questa al Concilio di Trento. In questa elaborazione Agostino ha un posto non solo eminente, ma decisivo. Egli infatti distinguendo tra* signum *in genere*[96] *e* signum sacrum[97], *tra* sacramentum *e* virtus sacramenti[98], *cioè tra realtà e frutto del sacramento*[99], *distinguendo tra carattere permanente (nel battesimo per esempio) e l'amministrazione transeunte*[100], *tra ministro principale, che è Cristo, e ministro secondario, che è il cristiano*[101]; *facendo, dico, queste distinzioni chiarificatrici, ha messo le basi della elaborazione scolastica e delle definizioni tridentine*[102].

Ma la questione che qui si pone è un'altra: questi dati preziosi elaborati da lui stesso li ha poi Agostino applicati al matrimonio? La risposta non può essere frettolosa. Vediamo alcuni punti fermi. Agostino ritiene: a) *che il matrimonio è stato istituito da Dio fin dall'inizio*[103]*: Cristo ne ha confermato l'istitu-*

[92] *De coniug. adult.* 2, 2, 3-6.
[93] *De coniug. adult.* 2, 6, 5-9, 8.
[94] *De coniug. adult.* 2, 19, 20.
[95] Per Ag. cf. il bello studio di C. COUTURIER, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de St. Aug.*, in *Étud. Aug.*, Paris 1953, pp. 163-332.
[96] Cf. la celebre definizione del segno in *De doctr. chr.* 2, 1, 1.
[97] *De civ. Dei* 10, 5, dove il sacrificio visibile è detto sacramento, cioè segno sacro, del sacrificio invisibile.
[98] *In Io Ev. tr.* 26, 11: *...aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti*, cioè la grazia che il sacramento conferisce.
[99] E' questa la distinzione con la quale Ag. spezzò l'insidioso dilemma dei Donatisti: il nostro battesimo, dicevano, o è valido o non è valido; se è valido noi siamo la vera Chiesa; se non è valido quelli che da noi passano alla Chiesa cattolica debbono essere battezzati. Ma voi non li battezzate, dunque riconoscete che il nostro battesimo è valido.
[100] E' la dottrina del carattere su cui tanto insiste il vescovo d'Ippona per spiegare la non iterabilità del battesimo e confermare la distinzione precedente.
[101] E' l'aspetto cristologico, quello che pone il sigillo e dà l'ultima ragione della natura e della efficacia del sacramento; cf. almeno il celebre testo *In Io Ev. tr.* 6, 7 e l'altro non meno celebre *Contra Cresconium* 4, 16, 19.
[102] Sulla nozione di sacramento in Ag. ci sono molti e pregevoli studi, da quello di E. HOCEDEZ, *La conception aug. du sacrament dans le tr. 80 in Io.*, in *Rev. de sc. rel.*, 1913, pp. 1-29 a quello di B. BOBRINSKON, *L'Esprit du Christ dans les sacraments chez Jean Chrysostome et Augustin*, in *Jo. Chrysostome et Aug.*, Paris 1975. Cf. tra gli altri L. VILLETTE, *Foi et Sacrament*, I, *Du Noveau Testament a St. Aug.*, Paris 1959; P. CRESPIN, *Ministère et Sainteté*, Paris 1965; J. MORÁN, *La concepciòn de sacramento en S. Ag.*, in *Augustinianum*, 4 (1969), pp. 321-364.
[103] Ag. ripete questa dottrina contro le calunnie pelagiane: *Contra duas epp. Pelag.*

zione[104]; b) *che è un segno sacro, in quanto è simbolo dell'unione tra Cristo e la Chiesa*[105]; c) *che tra matrimonio e battesimo, matrimonio e ordine sacro corre un paragone spontaneo e doveroso a causa di quel* quiddam *misterioso e permanente che essi importano*[106]; d) *che nel matrimonio cristiano la* sanctitas sacramenti *è tanto grande da superare anche il bene della generazione*[107].

Tutto questo non è poco, e fa giustizia di interpretazioni inesatte[108]. *Ma una domanda s'impone: secondo Agostino il sacramento del matrimonio conferisce la grazia? Esplicitamente non lo dice mai. Ma possiamo dedurlo, a mio avviso, da quello che dice. Certo, la* res sacramenti, *di cui parla spesso, non è per lui il conferimento della grazia, ma l'indissolubilità*[109]. *La stessa cosa sembra indicare la* sanctitas sacramenti[110]. *Ciononostante penetrando piú a fondo nel pensiero agostiniano si scopre che il simbolismo matrimoniale non è solo un semplice rapporto di segno tra realtà significante e realtà significata, ma anche un modello di vita e una fonte di grazia, in quanto importa l'inserimento dei coniugi nel rapporto nuziale tra Cristo e la Chiesa, rapporto che esprime il mistero del* Cristo totale[111]. *L'Apostolo Paolo, osserva Agostino, ci ha proposto tre unioni intimamente collegate tra loro: Cristo e la Chiesa, l'uomo e la donna, l'anima e il corpo. Tutte e tre buone, sia pure in grado diverso (lo spunto polemico è contro i manichei); ma di esse la seconda trova nella terza l'esempio concreto per imitare e vivere la sublime realtà della prima*[112].

Perciò il sacramentum *non s'identifica senz'altro con il vincolo coniugale*[113], *ma dà al vincolo coniugale un significato piú alto, ponendo con ciò il sigillo divino all'indissolubilità del matrimonio, che diventa assoluta: « A nessuno può*

1, 5, 9; *De nupt. et concup.* 2, 27, 45. 32, 54; *De civ.* Dei 14, 22; 22, 24, 1-2; ecc. Vedi sopra p. XXIII s.

[104] *In Io Ev. tr.* 9, 2: testo molto significativo, cf. B. ALVES PEREIRA, *op. cit., pp.* 190-199.

[105] I passi sono molti. I riferimenti scritturistici fondamentali sono: *Gen* 2, 24; *Eph* 5, 25. 32; cf. *De nupt. et concup.* 1, 10, 11. 21, 23 (testi fondamentali); *De bono con.* 7, 7; *In Io Ev. tr.* 9, 10; *Serm.* 341, 10, 12; ecc.

[106] Per il paragone tra matrimonio e battesimo cf. *De coniug. adult.* 2, 5, 5; *De nupt. et concup.* 1, 10, 11: come resta il carattere battesimale nello scomunicato o nell'apostata, e resta sempre perché Dio non muore; cosí resta il vincolo coniugale nei coniugi separati o adulteri, ma non sempre, bensí fino a quando non intervenga la morte di uno dei due. Per il matrimonio e l'ordine sacro cf. *De bono con.* 24, 32: come nell'ordinato resta il *sacramentum ordinationis* anche se rimosso dall'ufficio o se non abbia dietro a sé la comunità dei fedeli, cosí rimane la *sanctitas sacramenti* negli sposati, né si scioglie il *vinculum nuptiale* se non con la morte del coniuge. *Ita manet inter viventes* — è la solenne conclusione illustrata con l'esempio del battesimo e dell'ordine sacro — *quiddam coniugale, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre* (*De nupt. et concup.* 1, 10, 11).

[107] *De bono con.* 18, 21: *In nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri.*

[108] Come quelle che si leggono in L. SCREMIN, *Matrimonio e divorzio*, Milano 1957, pp. 91-93.

[109] *De bono con.* 6, 6: *Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat; De nupt. et concup.* 1, 10, 11: *Huius... sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent.*

[110] *De bono con.* 18, 21; 24, 32; cf. B. ALVES PEREIRA, *op. cit.*, pp. 207-223.

[111] Su questo inserimento insiste giustamente B. GHERARDINI, *art. cit.*, pp. 141-145.

[112] *De contin.* 9, 23.

[113] *De fide et oper.* 7, 10: ... *maxime* in civitate Dei nostri, in monte sancto eius *hoc est in Ecclesia, ubi nuptiarum non solum vinculum, verum etiam sacramentum commentatur...*

certo sfuggire che cosa significa una così assoluta fermezza del vincolo coniugale. Io penso che in nessun modo esso potrebbe avere una forza così grande, se pur nella condizione umana di debolezza e mortalità non assumesse il sigillo di un valore più alto »[114]*. Questo valore più alto è il modello divino, di cui i coniugi attraverso l'*ordo amoris, *che costituisce e sancisce la loro unione, sono un'immagine vivente, piccola certo e lontana, ma immagine. Facendo parlare i beni del matrimonio Agostino con la figura retorica dell'ipotiposi, che gli era abituale, pone in bocca al* bonum sacramenti *queste parole: « Di me prima del peccato così fu detto nel paradiso:* L'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e saranno due in una carne *(Gen. 2, 24); la qual cosa dall'Apostolo fu definita* grande sacramento in Cristo e nella Chiesa *(Eph 5, 32). Ciò che dunque è grande in Cristo e nella Chiesa è assai piccolo nelle singole coppie di sposi, ma è pur sempre il sacramento di una unione inseparabile »*[115]*. Segno sacro dunque di una realtà tanto sublime, che impone di imitare, il matrimonio non può non essere fonte di quella grazia che sola rende possibile e reale questa imitazione. La* sanctitas sacramenti *nel momento stesso in cui sancisce un obbligo diventa fonte di santità per assolverlo. Non si va lontano dal vero se si afferma che quando gli scolastici, applicando al matrimonio la definizione del sacramento, lo dissero « segno efficace della grazia », non fecero che tirare la conclusione da premesse già poste*[116].

3. Indissolubilità del matrimonio non cristiano. *Ci resta da fare un ultimo accenno, il quale, anche se breve, conferma quanto si è detto or ora e mostra il legame tra l'ordine naturale e quello cristiano: riguarda i matrimoni non cristiani. Parlando del* bonum sacramenti *si riferisce costantemente al matrimonio cristiano*[117]*: solo ad esso riconosce il valore di segno sacro del mistero del Cristo e della Chiesa*[118]*. Ma almeno in tre testi, per quanto io sappia, accenna ai coniugi non cristiani. Il primo — il più chiaro — per dire che il « privilegio paolino » permette la separazione, ma non dà a nessuno, neppure al coniuge non credente, la facoltà di risposarsi. Ecco il testo: l'Apostolo, pur permettendo la separazione, dà « per suggerimento di carità » il consiglio di non separarsi, « perché (la separazione) arreca impedimento alla salvezza dei non credenti. Quelli che ne sono offesi non solo ne ricevono uno scandalo estremamente pericoloso, ma se contraggono altri connubi mentre sono ancora vivi coloro che li hanno abbandonati, una volta stretti in questi legami adulterini, assai difficilmente se ne sciolgono »*[119]*. Se risposandosi diventano adulteri, è segno evidente che il primo matrimonio sussiste ancora. Negli altri due l'indissolubilità del matrimonio non cristiano è affidato all'avverbio* maxime: *« ...ho notato anche che nei coniugi ci dev'essere un terzo bene* soprattutto (maxime) quando essi appartengono al popolo di Dio ». *« Mi è parso essere — continua Agostino — un certo "sacramento" che non permette divorziare neppure dalla moglie sterile o di dare la propria moglie a un altro, come si dice abbia fatto Catone, perché*

---

[114] *De bono con.* 7, 7.
[115] *De nupt. et concup.* 21, 23.
[116] Cf. B. ALVES PEREIRA, *op. cit.*, p. 223.
[117] *De nupt. et concup.* 1, 10, 11; *De fide et oper.* 7, 10; *Contra Iul.* 5, 12, 46; ecc.
[118] *In Io Ev. tr.* 9, 10; *Serm.* 341, 10, 12.
[119] *De coniug. adult.* 1, 18, 22.

da essa abbia dei figli»[120]. *Dunque anche nei matrimoni pagani c'è un certo «sacramento» che vieta il divorzio. Ne segue che anche ad essi viene riconosciuta, sia pure indirettamente e per transenna, l'indissolubilità. Agostino non poteva non pensare alla* Gen. *2, 24, testo che interpretava ormai, da molto tempo, in senso letterale e che vale per tutti. Se non che un altro testo sembra far dubitare di questa convinzione di Agostino. Vi si dice che «il motivo per cui non è opportuno che si lasci uno sposo non credente è stato espresso con evidenza. L'Apostolo non vuole che ci si allontani dai coniugi pagani non perché si debba salvare il legame coniugale con costoro, ma perché essi siano conquistati a Cristo»*[121]. *Quel* non propter vinculum cum talibus coniugale servandum, *sembra far pensare che tale vincolo non esista piú (modo d'intendere il testo che sarebbe sulla linea della prassi ecclesiastica posteriore), ma tale interpretazione è contraria a tutto il contesto, che insiste sulla permanenza del vincolo matrimoniale. E' meglio intendere* vinculum, *come fanno alcuni*[122], *per semplice dovere di coabitazione, al quale il coniuge cristiano non è tenuto; ma pur non essendovi tenuto per dovere, lo farà per amore allo scopo di conquistare il coniuge non credente a Cristo.*

Da tutti gli scritti agostiniani emerge dunque la profonda convinzione dell'indissolubilità del matrimonio, almeno del matrimonio cristiano (anche se non mancano testi, si è visto or ora, per il matrimonio in genere); né appaiono indizi che Agostino «si rendeva conto che l'idea da lui formulata era nuova»[123].

4. Novità agostiniana? *E' su questo tema di novità che vorrei richiamare l'attenzione del lettore rispondendo cosí alla seconda delle due questioni proposte sopra*[124]. *La domanda che ci si pone è questa: l'insegnamento agostiniano sulla indissolubilità del matrimonio anche in caso di adulterio ha l'appoggio della tradizione? Alcuni autori rispondono di no*[125]. *Il Crouzel, dopo un attento esame di tutti i testi dei primi cinque secoli, risponde di sí, perché questo esame permette, anzi esige di concludere che la tradizione precedente è sulla linea difesa dal vescovo d'Ippona*[126]. *Non è possibile entrare qui in tale discussione*[127]. *E' possibile invece, anzi doveroso, chiedersi se Agostino scrivendo dà l'idea di proporre con la sua dottrina qualcosa di nuovo. La risposta a mio avviso non*

---

[120] *Contra Iul.* 5, 12, 46. Quasi con le stesse parole in *De fide et oper.* 7, 10.
[121] *De coniug. adult.* 1, 18, 22.
[122] Cf. B. ALVES PEREIRA, *op. cit.*, p. 148.
[123] Come scrive, non si sa su quale fondamento — l'affermazione non è documentata da prove testuali — V.S. POSPISHIL, *Divorzio e nuovo matrimonio*, trad. ital., *Milano* 1968, p. 173.
[124] Vedi p. XXX.
[125] Sono indicati da H. CROUZEL, *Un nouvel essai pour prouver l'acceptation des secondes noces après divorce dans l'Église primitive*, in *Augustinianum*, 17 (1977), p. 555.
[126] H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1971. L'autore è tornato altre volte su l'argomento: cf. *Divorce et remariage dans l'Église primitive*: *Quelques réflexions de méthodologie historique*, in *Nouv Rev. Théol.*, 98 (1976) pp. 891-917; e l'*art. cit.* sopra in *Aug.*, pp. 555-565, che risponde all'opera del Cereti (*Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977). Questi risponde alla recensione del suo libro da parte del Crouzel (*La civiltà cattolica*, maggio 1977, pp. 304-305) con un articolo in *Riv. di teol. morale*, 35 (1977), pp. 461-473.
[127] Ciò comporterebbe un riesame di tutta la tradizione precedente, compito che non può rientrare assolutamente nell'ambito di questa introduzione.

può essere che negativa. Per queste ragioni: a) *egli difende l'indissolubilità del matrimonio fin dal 393 — e forse anche prima se l'ultima questione del* De diversis qq. 83 *fosse anteriore a questa data* [128] *— quando giovane sacerdote scrisse il* De sermone Domini in monte. *A quel tempo era agli inizi dei suoi studi biblici: se avesse conosciuto una qualche prassi ecclesiastica in contrario, possiamo esser certi che se ne sarebbe servito per chiarire il concetto di fornicazione che gli creava non piccole difficoltà e per interpretare i passi esegeticamente oscuri di* Mt *5, 31-32* e 1 Cor 7, *10-11* [129]. b) *Pollenzio nel proporre la sua tesi contraria all'indissolubilità del matrimonio adduce solo argomenti esegetici e non di tradizione* [130]; *quando poi replica ad Agostino non si appella alla prassi ecclesiastica — e sarebbe stato molto facile e molto efficace — ma di nuovo o all'interpretazione di S. Paolo* [131] *o agli argomenti della ragione, la quale trova molto duro accettare una legge cosí severa* [132]: *bisogna dunque concludere che quella prassi non esisteva.* c) *Il* De fide et operibus, *da cui risulta chiaramente che la prassi ecclesiastica esistente era ben diversa da quella che i cosidetti «misericordiosi» volevano introdurre. E' un'opera di pastorale con profondi riflessi teologici. Si trattava dell'ammissione al battesimo. I «misericordiosi» sostenevano che dovevano essere ammessi tutti, anche quelli che vivessero in gravi peccati e non avessero intenzione di correggersi; solo dopo il battesimo si doveva proporre loro la dottrina morale cristiana ed esortarli ad osservarla: se lo facevano, bene; se non lo avessero fatto si sarebbero salvati per mezzo della sola fede. Questa strana impostazione teologico-pastorale aveva uno scopo preciso: rendere possibile ai divorziati risposati, che non avessero nessuna intenzione di rompere la loro nuova unione, di ricevere il battesimo. «Sembra che fossero indotti a questo modo di ragionare dal dispiacere di non vedere ammessi al battesimo coloro che abbandonate le loro mogli ne avessero sposate altre, o le donne che abbandonati i loro mariti fossero andate spose ad altri; non ammissione al battesimo che dipendeva dal fatto che queste unioni secondo l'affermazione indubbia di Cristo Signore non sono matrimoni, ma adulteri»* [133].

Questa dunque la prassi esistente, che i «misericordiosi» volevano cambiare. Per cambiarla non negavano che quelle unioni fossero adulterine, ma si costruivano una teoria generale di misericordia e si appellavano ad essa: «Non potendo negare che sia adulterio ciò che la Verità ha chiamato senza mezzi termini adulterio... spinti da una certa umana commiserazione, hanno abbracciato la loro causa, al punto da sostenere che insieme a loro debbano essere ammessi al battesimo tutti i facinorosi e gli scellerati anche... senza nessuna conversione» [134].

Agostino difende la prassi esistente, anche se osserva che qua e là s'è introdotta nell'insegnamento catechistico una certa negligenza a questo riguardo,

---

[128] Le *83 qq.* vanno dall'anno 388 al 396, dettate *nulla servata ordinatione* (*Retract.* 1, 26).
[129] *De serm. Domini in monte* 1, 14, 39-16, 50.
[130] Si tratta infatti d'interpretare le parole di S. Paolo 1 *Cor* 7, 10-11. Cf. *De coniug adult.* 1, 1, 1: «Come vanno intese queste parole? Si proibisce di risposarsi solo a quella donna che si è separata dal marito per una causa diversa dalla fornicazione, come interpreti tu, oppure la proibizione è rivolta anche a quelle che abbandonano il coniuge per l'unica causa consentita, cioè appunto per la fornicazione?».
[131] *De coniug. adult.* 2, 2, 2.
[132] *De coniug. adult.* 2, 10, 9-11, 11.
[133] *De fide et oper.* 1, 2.
[134] *Ivi.*

in quanto il vizio — il connubio adulterino — non viene sufficientemente colpito, con la conseguenza che alcuni hanno cominciato a difenderlo». La mancata insistenza derivava dal fatto che tra i battezzati simili vizi erano molto rari, ma — conclude Agostino — la nostra negligenza può farli diventare numerosi[135]. La questione proposta dai «misericordiosi» era dunque, direttamente, non di teologia morale, ma di prassi pastorale.

C'è però nel De fide et operibus un passo, a cui molti si appellano, nel quale Agostino sembra ammettere che sia colpa solo veniale risposarsi quando la separazione è avvenuta per causa di adulterio. In verità egli distingue due casi di risposati: quelli separatisi per una causa diversa dall'adulterio e quelli che si sono separati per causa di adulterio. In questo secondo caso «nelle stesse divine Scritture è talmente oscuro se anche quello, a cui è permesso senza dubbio di rimandare la moglie adultera, diventi adultero sposandone un'altra, che a mio avviso è perdonabile che in tale questione ci s'inganni (ut quanto exsistimo venialiter ibi quisque fallatur)»[136]. Ritengo che qui si tratti sempre della questione pastorale. Agostino non vuol dire che in questo secondo caso il separato che si risposi commetta peccato veniale, ma che l'errore dei «misericordiosi» che vorrebbero ammetterlo al battesimo è comprensibile, data l'oscurità, su questo punto, delle Scritture. Agostino la sente. E quando, dopo alcuni anni, scrive i due libri sui connubi adulterini, pur confermando la sua convinzione sull'indissolubilità del matrimonio anche in caso di adulterio, non nasconde le difficoltà dei testi e confessa apertamente di non sapere se le ha risolte tutte[137].

Questa confessione di oscurità altrettanto umile che insistente non è segno, come si potrebbe pensare, che la soluzione proposta e difesa sia nuova — anche se è nuovo il trattato che scrive, essendo il primo della patristica dedicato a quest'argomento — ma vuol dire, a mio avviso, che insieme alla questione di fondo (indissolubilità anche in caso di adulterio), i testi sacri ne pongono altre nelle quali la soluzione è meno agevole. Ne ricordo due sulle quali torna lo stesso Agostino nelle Ritrattazioni: rimandare la propria moglie in caso di adulterio è solo permesso o anche comandato? La fornicazione per cui è permesso rimandarla è solo l'adulterio o deve intendersi anche di altri peccati, dato che il peccato — il peccato grave — è una fornicazione da Dio[138]? Senza dire dei problemi che pone il testo paolino 1 Cor 7, 12-15. Ma il vescovo d'Ippona sa distinguere la questione principale da quelle secondarie: nella prima, guidato dalla tradizione che emergeva dalla prassi della Chiesa, è fermo; sulle altre è remissivo.

Con ciò il panorama agostiniano dei beni del matrimonio è sufficientemente esposto, almeno per quanto può rientrare nell'ambito di una introduzione, e possiamo passare ad un altro argomento, non certamente facile, ma su cui mi pare necessario informare il lettore.

---

135 *De fide et oper.* 19, 35.

136 *Ivi.*

137 Vedi p. XVII.

138 *Retract.* 1, 19, 6. Sulla prima questione ritiene, mutando opinione, che sia non solo permesso ma anche comandato; anche se, avverte, non deve considerarsi adultera la moglie che si è pentita ed ha ottenuto il perdono da Dio. Sulla seconda questione, che giudica «latebrosissima», rimanda il lettore ad altri scritti, suoi o degli altri, o anche, se ne è capace, a un piú diligente studio personale.

Capitolo quarto

MATRIMONIO E SESSUALITA'

Questo è il tema dove piú frequenti e piú pesanti sono le critiche nei riguardi del vescovo d'Ippona: l'accusa di pessimismo sessuale è ormai di moda e stereotipata. Una ragione di piú, dunque, per aiutare il lettore a vederci chiaro.

1. Agostino sessuofobo?

Diciamo subito di no. E' bene sgombrare il terreno da presupposti infondati per dedicarci, poi, a indagare, con serena ricerca, il pensiero del vescovo d'Ippona e gli argomenti sui quali si fonda. Asceta austero, consigliere entusiasta della castità consacrata, contemplativo sí, sessuofobo no[1]*. Infatti ebbe una profonda ammirazione per le meraviglie della generazione e per il corpo umano; difese contro incauti esegeti che la donna risorgerà non come uomo, ma come donna, cioè nel proprio sesso; confessò che non avrebbe avuto difficoltà ad accettare la bisessualità come immagine di Dio-Trinità se questa affermazione avesse retto all'esame teologico.*

Espresse l'ammirazione, a cui ho accennato, nell'ultimo libro della Città di Dio, *scritto, com'è noto, verso la fine della vita (426). Parlando delle meraviglie del creato che Dio conserva ed amministra nonostante la pena meritata dall'uomo con il peccato, scrive pagine di vibrante contemplazione teologica. Comincia appunto con il* crescete e moltiplicatevi *genesiaco che continua ad avere la sua efficacia dopo il peccato, esalta la «forza meravigliosa dei semi, o meglio quella ancor piú ammirabile che li produce e che è profondamente radicata e come intessuta nella sostanza del nostro corpo»; si ferma a descrivere con occhio estatico la propagazione e la formazione del corpo stesso e le inenarrabili ricchezze che lo compongono, per passare, poi, alle opere dell'ingegno umano e al progresso delle scienze e delle arti. Sono pagine che meritano di esser lette*

---

[1] E non ci si riferisca sempre, seguendo il metodo denunziato sopra (v. *premessa*, nota 1), al testo dei *Soliloqui* 1, 10, 17. Quel testo, che parla dell'unione sessuale come di una caduta dalla rocca della virilità, fu scritto qualche mese dopo la conversione, che includeva la rinunzia al matrimonio, e perciò la rinuncia a una lunga consuetudine di vita. Esso risente dell'esperienza personale immediata, tutta protesa verso la libera ricerca della sapienza, e della filosofia platonica; tanto che Agostino confessa di non sapere se spetta *ad officium sapientis* avere figli o no. E' chiaro che non ha ancora — né poteva avere — quella visione teologica globale della sessualità che acquisterà piú tardi maturando la nozione cristiana del corporeo e delle nozze.

da chi vuol farsi un'idea del vero Agostino, molto diverso, spesso, da come viene presentato.[2]

*L'altro argomento, sovente ignorato, è la difesa del sesso femminile. Alcuni esegeti, appoggiandosi a dei testi scritturistici mal interpretati (*Eph *4, 13;* Rom *8, 9;* Mt *22, 30) sostenevano l'unisessualità dei corpi risorti: non piú donne, ma tutti uomini*[3]*. Agostino si oppone e lo fa con argomenti ai quali non c'è chi possa dar torto: « Ai corpi risuscitati, dice, saranno tolti i vizi, ma sarà conservata la natura. Ora il sesso femminile non è un vizio, ma è natura. Dopo la risurrezione sarà libero dalla unione coniugale e dal parto; cosí, non piú destinato all'uso antico, ma rivestito di una bellezza nuova... servirà a lodare la sapienza e la bontà di Dio, che ha creato ciò che non era e ha liberato dalla corruzione ciò che ha creato ». A proposito, poi, di* Mt *22, 30 scrive: « Il Signore disse che non vi saranno nozze nella risurrezione, non che non vi saranno donne... Anzi ha confermato che vi saranno donne dicendo:* Non si mariteranno, *parole che riguardano appunto le donne; e* non si ammoglieranno, *parole che riguardano gli uomini. Quelle che qui prendono marito e quelli che qui prendono moglie ci saranno dunque; ma ivi, nella risurrezione, questo non lo faranno »*[4].

Non meno importante, a mio avviso, il terzo argomento. Oggi si insiste molto sulla bisessualità come immagine di Dio. Anche Agostino conobbe l'uso di quest'immagine « che si realizzerebbe nel matrimonio dell'uomo e della donna e nella loro prole »[5]*, ma non l'accettò. Non già perché proponesse qualcosa di meno conveniente per il senso morale —* omnia munda mundis, *disse, e i mondi pensano a queste cose con gradissima castità — ma perché, a suo parere, non regge ad un attento esame biblico e teologico*[6]*. Non posso soffermarmi ad esaminarne gli argomenti, che riguardano essenzialmente il concetto dell'immagine della Trinità nell'uomo. Qui interessa solo mettere in rilievo che anche in questo caso il vescovo d'Ippona non si oppone per ragioni emotive o per ragioni filosofiche; ma facendo ricorso, come al solito, alla teologia.*

2. Perché Agostino ha tanto parlato sul tema della concupiscenza.

Lasciata cadere, dunque, l'accusa di sessuofobia che, per quanto ripetuta, non trova riscontro nei testi, esaminiamo l'argomento in se stesso. E' ampio, complesso, difficile, e spesso diversamente interpretato: un argomento che s'inserisce in quello piú generale del peccato e della grazia ed è dominato dal tema della concupiscenza, su cui Agostino torna frequentemente ed insistentemente. Tanto che vien fatto di domandarsi perché mai abbia insistito su questo argomento. In realtà non si può negare che questa insistenza crea nel lettore moderno un certo fastidio. Le ragioni, però, d'insistervi non mancavano: esse erano, a mio parere, quattro o di quattro specie: bibliche, ascetiche, teologiche, polemiche.

---

[2] *De civ. Dei* 22, 24.

[3] Sembra doversi includere tra i *nonnulli,* di cui parla Ag., Origine e Girolamo prima maniera.

[4] *De civ. Dei* 22, 17.

[5] *De Trin.* 12, 5, 5.

[6] *De Trin.* 12, 4, 4-8, 13. Dove si noterà che Ag. difende l'uguaglianza dell'uomo e della donna in ordine all'immagine di Dio (*ivi,* 12, 7, 12), e spiega in senso figurato e mistico un testo paolino (*1 Cor* 11, 7) che sembrerebbe contrario all'uguaglianza (*De Trin.* 12, 7, 10-11).

Infatti, la Scrittura insiste molto sul tema della concupiscenza: Agostino, che ne è studioso assiduo e appassionato, non poteva ignorarlo. V'insiste tanto il V. che il N.T.; in questo particolarmente S. Paolo, al quale il vescovo d'Ippona si richiama di preferenza. Per l'uso biblico di. epithymía *(desiderio, concupiscenza) il lettore si rivolgerà agli studi relativi*[7]. *Qui dirò che i testi scritturistici ai quali Agostino si riferisce sono molti: tra i piú frequenti figurano:* Ex *20, 17* (Deut *5, 21);* Eccli (Sir) *18, 30;* Rom *13, 14;* Mt *5, 28;* 1 Gv *2, 16;* Gal *5, 17. 24;* Rom *6, 12, e soprattutto* Rom *7, 7-25*[8].

A questa ragione biblica se ne aggiunge una pastorale, cioè la necessità di predicare l'ascetismo cristiano, la lotta contro il male, la purificazione: tutte cose intimamente legate al precetto apostolico: Non regni piú dunque il peccato nel vostro corpo mortale, sí da sottomettervi ai suoi desideri *(*Rom *6, 12). Agostino riassume la predicazione sulla necessità dell'opera laboriosa della purificazione con questo effato: «Tutta la nostra opera in questa vita consiste nel sanare l'occhio del cuore per poter vedere Dio»*[9]. *Era ovvio che il discorso sul dominio delle passioni ricadesse sulle passioni stesse e sulla radice da cui procedono. Si sa che il lungo esame sul progresso della purificazione interiore contenuto nel libro 10º delle* Confessioni *(30, 41-40, 65) comincia con la citazione di S. Giovanni sulla triplice concupiscenza — della* carne, *degli* occhi, *del* mondo *— che bisogna combattere e vincere (*1 Gv *2, 16).*

*Inutile dire che il discorso su questo tema si fece piú insistente quando, sorta la controversia pelagiana, Agostino fu costretto ad illustrare e difendere la dottrina del peccato originale e della grazia: studiando S. Paolo gli apparve che la concupiscenza ha una relazione stretta e indissolubile all'uno e all'altra: del peccato originale è conseguenza, della grazia è presupposto. Non si poteva parlare di questi due cardini della soteriologia cristiana senza parlare di questa forza malefica che vi si oppone. L'aiuto infatti della grazia è il rimedio necessario contro gli ostacoli dell'*ignorantia *e dell'*infirmitas. *L'*infirmitas *altro non è che la concupiscenza, la quale, inducendoci al male, ci rende deboli per il bene*[10].

C'è poi da prendere in considerazione la ragione polemica. Giuliano credette di vedere nella dottrina agostiniana della concupiscenza, che del resto restringeva indebitamente alla zona della sensualità, il punto piú debole della teologia antropologica del vescovo d'Ippona, e la denunciò con loquacità irruente ed aggressiva, senza mezzi termini, come rinnovato manicheismo, negazione della giustificazione, condanna del matrimonio. Le tre accuse investivano, come si vede, tre punti essenziali della fede cattolica. Agostino rispose con vivacità. La polemica si protrasse fino alla scomparsa di uno dei due contendenti. Il lettore moderno sente il disagio di questa polemica, particolarmente nell'ultima fase,

---

[7] P. e. al *Grande lessico teologico del N.T.* del Kittel, trad. ital., Paideia, Brescia o, per una esposizione piú breve, al *Dizionario dei concetti biblici del N.T.*; trad. ital., Bologna 1976.

[8] Inutile citare qui una lunga serie di testi agostiniani: cf. p.e. *De nupt. et concup.* 1, 27, 30-31, 36; *Contra Iul.* 4, 14, 65; tra i discorsi v. *Serm.* 30; 138; 151; ecc.

[9] *Serm.* 88, 5. E' appena necessario ricordare che Ag., non diversamente da molti Padri, conobbe e accettò la dottrina platonica della purificazione, l'accettò non perché platonica, ma perché cristiana (*Mt* 16, 24). Ne respinse però il dualismo metafisico, che ne era, presso i Platonici, il fondamento.

[10] *De pecc. mer. et rem.* 2, 17, 26; *De gratia Chr.* 12, 13; *De spir. et litt.* 3, 5.

quando il vescovo d'Ippona si credette in dovere di riportare alla lettera, come aveva fatto con Fausto manicheo e col donatista Petiliano, la prolissa opera di Giuliano a Floro, e di aggiungere ad ogni passo la sua risposta. Decisione, questa, che lo condusse inevitabilmente ad accettare l'inconveniente dell'inutile prolissità dell'avversario e delle non meno inutili ripetizioni.

Chiarito questo punto preliminare, resta il tema in se stesso, che è un groviglio di questioni, dove, oltre l'attenzione filologica, si richiede la penetrazione dommatica: Agostino è uno scrittore che non resta mai alla superfice delle questioni, ma scava fino in fondo nei problemi che affronta. Per tentare dunque di dipanare questo groviglio si devono approfondire, separatamente, almeno quattro argomenti che pur sono intimamente collegati fra loro. Potremmo enunciarli cosí: concupiscenza e peccato originale, concupiscenza e il male, concupiscenza e la natura umana, nozione della concupiscenza. I primi tre appartengono piú alla teologia generale che a quella particolare del matrimonio; ma è utile ricordarli perché il lettore conosca lo sfondo generale del problema e nessun risvolto di esso sfugga alla sua attenzione. Tanto piú che tutti e tre gli argomenti sono stati motivo — e lo sono tuttora — di aspre contese interpretative.

3. Concupiscenza e peccato originale.

Studiando S. Paolo, Agostino intuí il nesso profondo tra questi due termini e lo ridisse in tutti i toni. Giuliano lo accusò di averli identificati, con la gravissima conseguenza di negare la remissione dei peccati nel battesimo[11]*. L'accusa di Giuliano fu trasformata in lode da Lutero*[12]*. Oggi alcuni storici del domma piú che fermarsi alle lodi di Lutero son tornati alle accuse di Giuliano*[13]*. Questa la singolare vicenda di un punto focale dell'antropologia soprannaturale esposta dal vescovo d'Ippona. Per darne un giudizio occorre prendere atto che negli scritti agostiniani ci sono due serie di testi: una apertamente contraria alla identificazione tra concupiscenza e peccato, un'altra che sembra favorirla. La prima insiste nella piena e totale remissione dei peccati nel battesimo*[14]*, anche se il battesimo lascia nell'uomo giustificato la* infirmitas, *cioè il disordine della concupiscenza; la seconda, non meno insistente, chiama la concupiscenza peccato*[15]*. Se non si vuole adottare la comoda soluzione della contraddizione permanente ricordata sopra*[16]*, occorre operare una sintesi. Ad operarla ci aiuta lo stesso Agostino dandocene la chiave, che consiste, vedi caso, nell'analisi del linguaggio. In opere diverse e in tempi diversi, prima e durante la controversia con Giuliano, egli spiega in tutte lettere che la concupiscenza è chiamata peccato secondo l'usuale figura retorica della metonimia, in forza della quale diamo il nome della causa all'effetto o, al rovescio, il nome dell'effetto alla causa: peccato*

---

[11] Cf. *Contra duas epp. Pel.* 1, 13, 26; 3, 3, 4-5.

[12] L. CRISTIANI, *Luther et St. Aug.*, in *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 1029-1038.

[13] J. GROSS, *op. cit.*, I, pp. 319-333.

[14] Ricordiamo le opere per ordine cronologico indicandone le date: *De pecc. mer. et rem.* 2, 7, 9 (412); *De gestis Pelagii* (417); *De nupt. et concup.* 1, 26, 29 (419), *Contra duas epp. Pel.* 1, 13, 26; 3, 3, 4-5 (420); *Contra Iul.* 6, 16, 49 (421); *Opus imp. contra Iul.* 6, 19 (ultimi anni di vita); *Serm.* 131, 6; 152, 3; *Enarr. in ps.* 118, 3, 2; ecc.

[15] Cf. p. e. *De pecc. mer. et rem.* 1, 39, 70; 2, 4, 4. 28, 45; *De nupt. et concup.* 1, 25, 28. L'uso è abituale e dipende da S. Paolo: *Rom* 6, 12; 7, 20.

[16] Vedi sopra p. XVII.

dunque non perché sia peccato, ma perché dal peccato procede e al peccato tende[17]. *« Essa rimane, scrive Agostino, spiegando l'Apostolo (Rom 6, 12), anche in quelli che sono rinati dall'acqua e dallo Spirito Santo, non quasi non fosse avvenuta la remissione dei peccati, quando invece la remissione dei peccati è stata assolutamente piena e perfetta e tutte le inimicizie che ci separavano da Dio sono state uccise, ma resta nella vetustà della carne come un peccato superato e distrutto* (superatum et peremptum) »[18].

*La dottrina del Concilio di Trento, secondo la quale la concupiscenza nei battezzati non è peccato in senso vero e proprio, ma è chiamata cosí dall'Apostolo (*Rom *6, 12 ss.) perché procede dal peccato e tende ad esso*[19]*, costituisce la vera interpretazione del pensiero agostiniano. Quando perciò si rimprovera al vescovo d'Ippona di aver sostenuto che la concupiscenza derivi dal peccato, non si avverte abbastanza che l'accusa va molto piú lontano: non si riferisce piú all'opinione discutibile di un dottore, ma all'insegnamento autorevole di un Concilio.*

Chi volesse approfondire questo argomento dovrebbe studiare piú da vicino la dottrina della giustificazione, che, anche nella sua fase iniziale, *cioè qui in terra, importa la restaurazione dell'immagine di Dio*[20]*, la vita divina della grazia*[21]*, l'inabitazione dello Spirito Santo*[22]*, la deificazione*[23]*; sublimi ricchezze che il battezzato riceve, e deve custodire e sviluppare in attesa della giustificazione totale che avverrà nella risurrezione, quando il battesimo avrà maturato l'ultimo dei suoi frutti, la risurrezione del corpo appunto*[24].

Qui non posso dare piú di questo accenno. Del resto il secondo argomento è legato al primo e serve anche ad illustrare la nozione cristiana della giustificazione.

4. Concupiscenza e il male.

Infatti Agostino difende come una tesi di fondo contro Giuliano che la concupiscenza è un male. Perciò il battezzato « è libero da ogni peccato, ma non da ogni male »[25]*, perché il battesimo rimette sí « tutti i peccati, assolutamente tutti...* sed non aufert infirmitatem *(ma non toglie l'*infermità*) », cioè la concupiscenza, contro la quale il cristiano deve condurre, sostenuto dalla grazia, una lotta continua*[26]*. Distinzione importante, questa, perché serve a illustrare e a difendere tre grandi verità che fanno parte del domma cattolico*[27] *e contro le quali appuntavano le armi delle loro obiezioni i pelagiani:* 1) *la natura della giustificazione;* 2) *la trasmissione del peccato originale anche da parte dei genitori*

---

[17] Seguendo lo stesso ordine cronologico della nota 14: *De pecc. mer. et rem.* 2, 27, 45; *De nupt. et concup.* 1, 23, 25; *Contra duas epp. Pel.* 1, 13, 27; *Contra Iul.* 2, 9, 32; *Opus imp. contra Iul.* 2, 226; *Serm.* 128; 155.

[18] *De pecc. mer. et rem.* 2, 28, 45.

[19] Decreto sul p. o. c. 5: D-S 1515.

[20] *De Trin.* 14, 3, 18; 15, 8, 14.

[21] *Enarr. in ps.* 70, 2, 3.

[22] *Ep.* 187, che è un trattato su questo grande tema.

[23] *Enarr. in ps.* 49, 2; *Serm.* 166, 4.

[24] *Contra duas epp. Pel.* 3, 3, 5.

[25] *Contra Iul.* 6, 16, 49.

[26] *Contra duas epp. Pel.* 3, 3, 5.

[27] Concilio di Trento: decreti sul peccato originale (D.-S. 1510-1515) e sulla giustificazione (D.-S. 1512-1583).

battezzati; 3) *la necessità della grazia. Agostino dimostrò che queste verità trovano la spiegazione teologica nella permanenza, anche nel battezzato, del male della concupiscenza, che costituisce appunto, sul piano morale, la* infirmitas.

A causa di questa permanenza: 1) *anche coloro che sono giusti avanti a Dio, perché hanno ottenuto la remissione dei peccati per mezzo del battesimo, devono crescere nella giustificazione rinnovandosi di giorno in giorno; rinnovamento che si compie con l'aumento della carità e la diminuzione della cupidigia*[28]; 2) *anche i genitori battezzati, benché personalmente santi, benché procreando compiono un atto lodevole, trasmettono il peccato originale, perché trasmettono una natura soggetta alla mortalità e alla concupiscenza, del cui grave disordine è caso specifico e sintomatico la violenza della passione sessuale*[29]; 3) *anche i pii fedeli, benché giustificati dalla grazia, hanno bisogno dell'aiuto divino per vincere l'inclinazione al male ed evitare il peccato*[30].

Questa rapida sintesi dimostra a sufficienza, mi pare, il posto che occupa nella teologia agostiniana il tema della concupiscenza e perché il Dottore della grazia insista tanto nel dire che è un male.

---

[28] *De pecc. mer. et rem.* 2, 7, 9.

[29] Ag. sente la forza della difficoltà presentata da Pelagio (*Commento alle lettere di S. Paolo,* ed. A. Souter, Cambridge 1926; PLS 1, 1136) e torna spesso sull'argomento: *De pecc. mer. et rem.* 3, 3, 5-9, 17; *De nupt. et concup.* 1, 19, 21. 33, 38; 2, 34, 57-58; *Contra Iul.* 6, 6, 15-7, 21. Risolvendola dà un bell'esempio del metodo teologico che era solito seguire, l'unico, a mio avviso, che sia giusto. Osserva infatti che se anche non fosse in grado di risolvere la difficoltà proposta, non cesserebbe per questo di aderire fermamente all'insegnamento della Scrittura e della Chiesa. In tale insegnamento erano chiare per Ag. le seguenti affermazioni: nessuno può essere salvo senza Cristo, nessuno può appartenere a Cristo se non ha bisogno della salvezza, nessuno ha bisogno della salvezza se non è peccatore; ma i bambini vengono battezzati in remissione dei peccati; ne segue che nascendo contraggono il peccato originale. Posta questa premessa di fede, cerca una spiegazione al fatto certo della trasmissione del peccato anche da parte dei genitori battezzati e la trova nella nozione difficile e complessa della concupiscenza. Non già che nei battezzati essa sia peccato, non già che i parenti generando commettano peccato, non già che comunichino ai figli per l'unione di natura una colpevolezza che essi, se battezzati, piú non hanno (quest'ultima ipotesi sembra supporre il LYONNET, *St. Aug. et* Rom 5, 12 *avant la controverse pélagienne. A propos d'un texte de St. Aug. sur le baptême des enfants,* in *Nouv rev. théol.* 89 [1967], pp. 842-849; v. in contrario F.S. THONNARD in *REA* 14 [1968] p. 298) e neppure per l'ardore della concupiscenza con la quale la generazione avviene. Le prime tre ipotesi vengono escluse esplicitamente e fortemente da Ag. stesso; l'ultima viene esclusa da una distinzione che Ag. non fa, ma che, fatta dagli scolastici, ne chiarisce, senza tradirlo, il pensiero: la distinzione tra concupiscenza attuale e abituale (cf. TOMMASO, *Summa Th.* I-II, q. 82, a. 4, ad 3). Egli insiste infatti, come si vedrà (p. LXIII s.), non tanto nel disordine attuale quanto in quella condizione abituale della natura umana per cui la concupiscenza passa all'atto senza la dovuta soggezione alla ragione. Questo appunto è il motivo che adduce Tommaso nel luogo citato come causa della trasmissione del peccato. Non resta dunque che intendere la dottrina agostiniana in questo modo: la concupiscenza, che rimane anche nei battezzati, è un segno del profondo disordine causato nella natura umana dal peccato del primo uomo. Trasmessa la natura con questo disordine, ogni uomo, per quella misteriosa solidarietà che lo lega al primo, contrae non solo la pena ma anche la colpa ereditaria fino a quando questa non gli venga rimessa nel battesimo, con il quale dall'essere un solo uomo con Adamo diventa un uomo solo con Cristo. Sul valore dell'esempio dell'oliva e dell'oleastro cf. THONNARD - DE VEER: *BA* 23, pp. 696-698.

[30] *De pecc. mer. et rem.* 2, 17, 26; *De gratia Christi* 12, 13.

a) La concupiscenza è un male. *V'insiste, ho detto, e lo dimostra contro Giuliano che sosteneva invece che sia un bene*[31]. *La dimostrazione si muove su due ordini di ragioni, che si ricollegano all'origine e alla tendenza di questo grave disordine entrato nella vita dell'uomo. La concupiscenza è un male per la sua origine, perché proviene dal peccato e costituisce, insieme alla morte, una pena del peccato. Lasciamo da parte, qui, la questione della morte, che fu la prima con la quale i pelagiani si presentarono alla ribalta e che ha, non meno di quella che qui c'interessa, risvolti teologici difficili e oscuri*[32].

Agostino per dimostrare che la concupiscenza è un male si appella alla Genesi (2, 25 e 3, 7) e alla prima lettera di Giovanni (2, 16). Riferendosi ai progenitori che prima del peccato erano nudi e non si vergognavano e dopo il peccato sentirono la vergogna e si coprirono, svolge l'argomento del pudore con la conseguente manifestazione della vergogna[33], *adduce a conferma il sentimento universale dei popoli*[34] *e la testimonianza delle persone pie*[35] *per concludere che l'insubordinazione dell'istinto sessuale ha i segni evidenti del castigo, una insubordinazione inflitta in pena di un'altra insubordinazione, quella della libera volontà a Dio*[36].

Ma se la citazione genesiaca lo portava a trattare un aspetto specifico del problema, quello della concupiscenza sessuale, che era il campo su cui Giuliano preferiva dare battaglia, la citazione di Giovanni riportava il problema alla sua ampiezza naturale che riguarda tutto l'uomo. Giovanni infatti parla di una triplice concupiscenza, che investe appunto tutto l'uomo, e dice apertamente che essa non proviene dal Padre, ma dal mondo. Agostino ripete con compiacenza queste parole: non est a Patre[37].

Il problema conserva la stessa ampiezza quando dalla considerazione dell'origine passa a quella della tendenza. La concupiscenza, qualunque concupiscenza (quando non si aggiungono specificazioni questa parola viene intesa in senso eticamente negativo) è un male perché induce al male. Per non peccare occorre resistere, combattere, espugnare. Ora, argomenta il nostro teologo, come può essere un bene ciò che spinge al male?[38] *« E' un male, è chiaro — grida Agostino contro Giuliano —. Questo male dev'essere debellato, non negato; vinto, non difeso. In conclusione: se acconsenti, confessa che è un male per il fatto che pecchi; se non acconsenti, confessa che è un male per il fatto che combatti »*[39]. *Il vescovo d'Ippona non sa capire perché si debba combattere contro ciò che non è un male, ma un bene.*

b) Ma perché la concupiscenza è un male? *Il nostro teologo non lascia senza risposta neppure questa domanda. E' un male per l'insubordinazione alla ragione*

---

31 ...*affectio naturalis et innocens*: *Opus imp. contra Iul* 1, 71.
32 *De pecc. mer. et rem.* 1, 2, 2; *De gestis Pel.* 11, 23.
33 *De Gen. ad litt.* 11, 1, 3. *De civ. Dei* 14, 17; *De nupt. et concup.* 1, 5, 6-6, 7. Sul senso del pudore cf. THONNARD - DE VEER, *Pudeur, révolte des senses et les lois psychologique*, in *BA* 23, 671-675.
34 *De civ. Dei* 14, 17.
35 *De civ. Dei* 14, 16.
36 *De civ. Dei* 13, 13.
37 *Contra Iul.* 4, 40,64; ecc.
38 *Contra Iul.* 6, 14, 48 (dove si leggono parole fortissime segno evidente di una persuasione incrollabile); *Opus imp. contra Iul.* 4, 41. 69.
39 *Opus imp. contra Iul.* 1, 71.

che gli è propria[40]*, in quanto si muove verso il bene piacevole indipendentemente dall'impero della ragione e all'occasione contrariamente ad esso, impero che previene e contrasta. Nasce cosí nell'unità della persona umana la divisione e la lotta; divisione e lotta che costituiscono, come Agostino si esprime, la guerra intestina dell'uomo con se stesso*[41]*. Una lotta spiacevole e spesso dolorosa che sentono tutti gli spiriti nobili, come i pii fedeli cristiani, impegnati in un'intensa vita spirituale. Ne segue:* 1) *che la concupiscenza non è un male per l'eccesso o abuso che se ne fa, come voleva Giuliano; ma è un male in sé, in quanto con la sua presenza crea la realtà della divisione e la necessità della lotta, che sono due non piccoli mali*[42]; 2) *che nelle bestie la concupiscenza non è un male — a questo argomento spesso e volentieri si appellava Giuliano — perché non hanno il bene della ragione, perciò non nasce in loro nessuna divisione, nessun contrasto: « Per questo nelle bestie la concupiscenza non è un male perché non hanno il bene della ragione; perciò in loro la carne non ha desideri contrari allo spirito »*[43]*. « Riconosci dunque nella concupiscenza, conclude Agostino una pagina fortemente polemica, e la natura delle bestie e la pena dell'uomo »*[44]*. Questa conclusione apre la strada a una questione assai difficile, riguardante le relazioni che corrono tra la natura umana e la concupiscenza. Ne darò subito i termini e un cenno di soluzione. Ma prima credo necessario rispondere a un'altra domanda.*

c) Qual è la natura propria del male della concupiscenza? *Siamo soliti distinguere tra male fisico e male morale: al primo appartengono le malattie, il dolore, la morte; al secondo appartiene il peccato con tutta la gamma di ingiustizie e di iniquità che esso comporta. A quale di queste due categorie bisogna ascrivere il male della concupiscenza? Agostino non si è posto esplicitamente il problema; ma dai suoi scritti si raccoglie una risposta che suona press'a poco cosí: a nessuna delle due. Non alla seconda, perché, come si è visto, non è un peccato in senso proprio; non alla prima, perché non è un male che si debba o si possa sopportare pazientemente come il male fisico; ma un male che crea un ostacolo per la perfezione morale e che perciò bisogna combattere e frenare*[45].

La risposta, come si vede, è negativa e ha dato occasione a interpretazioni diverse. Partendo dalla distinzione ricordata e restando prigioniero in essa, Giuliano scelse e attribuí ad Agostino la seconda soluzione (concupiscenza = peccato); molti teologi postridentini, partendo dallo stesso presupposto, hanno scelto e gli hanno attribuito la prima (concupiscenza = male fisico). Molto meglio, mi pare, hanno compreso il vescovo d'Ippona i grandi maestri della scolastica, i quali, conservando le due affermazioni apparentemente opposte di lui, ne hanno concluso che la concupiscenza quasi medium tenet inter culpam et poenam[46]; *cioè è un male che sta tra quello fisico e quello morale in quanto, pur non entrando in senso proprio nell'ordine morale come vi entra, negativamente, il*

[40] *Contra Iul.* 5, 7, 8.
[41] *Contra Iul.* 6, 17, 51. 18, 57 (*bella intestina sanctorum*); *Enarr. in ps.* 143, 5; ecc.
[42] *Contra Iul.* 3, 13, 27. 20, 38.
[43] *Opus imp. contra Iul.* 4, 58.
[44] *Opus imp. contra Iul.* 4, 56.
[45] *Contra Iul.* 5, 5, 22: *Nec debes... istam libidinem fami vel aliis molestiis nostris comparare... Discerne ergo mala quae per patientiam sustinemus, ab eis malis quae per continentiam refrenamus.*
[46] BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 31, a. 2, q. 1. Non diversamente, penso, S. Tommaso: cf. I-II, q. 74, aa. 3-4.

peccato, si riferisce direttamente ad esso e lo tocca da vicino, tanto che bisogna validamente combattere per non peccare: qualità, questa, che non ha certamente il male fisico. Non è possibile approfondire questo tema: basti avervi accennato.

Il lettore però avrà avvertito che il discorso agostiniano si fa piú impegnativo a misura che entra nel fondo dell'argomento. Ne avremo la conferma toccando la questione a cui ho accennato sopra.

5. Concupiscenza e la natura umana.

Intorno ad essa si è discusso animatamente e a lungo durante e dopo la controversia baiana e giansenista. Per chiarire e difendere la gratuità dei doni con i quali Dio arricchí i nostri progenitori, i teologi credettero doveroso proporre e discutere una questione in astratto, se cioè fosse possibile che Dio creasse l'uomo senza quei doni: è la famosa questione della possibilità dello stato di natura pura. La discussione si accese e durò per secoli, poi sembrò sopirsi; ma negli anni '50 si è ridestata[47]*. Favorevoli e contrari a quell'ipotesi si richiamavano al vescovo d'Ippona con atteggiamenti o giudizi diversi. Ho detto che la questione è difficile, e lo è per due fattori: perché Agostino non ha affrontato la questione in astratto, come hanno fatto poi i teologi, ma in concreto, sul piano storico, e contro i soliti avversari, manichei prima e pelagiani poi*[48]*; e perché la questione posta dai teologi sia per la forma che per la sostanza non è una questione, ma piuttosto una selva di questioni*[49].

Restando perciò strettamente nei limiti della questione che qui c'interessa, dirò che il nostro teologo fa prima di tutto una distinzione importante, anzi fondamentale; distingue cioè tra l'assenza totale della concupiscenza, concupiscenza soggetta al dominio della ragione, e concupiscenza qualis nunc est, *insubordinata e ribelle: nel primo caso la ragione si servirebbe dei sensi come ora si serve delle mani e dei piedi; nel secondo la concupiscenza sarebbe presente, ma senza prevenire il comando della ragione né contrastarlo, senza creare divisioni o spingere al peccato; cioè le due forze — ragione e senso — coopererebbero insieme, senza contrasti, per il bene dell'individuo e della specie umana; nel terzo sappiamo purtroppo per comune esperienza, quello che avviene.*

Lasciamo da parte il primo caso anche se ha le preferenze di Agostino per quanto concerne lo stato dell'uomo nel paradiso terrestre, stato felicissimo dove la ragione aveva l'esclusivo dominio degli atti umani[50]*. Consideriamo gli altri due. Importa osservare che tra il terzo — il caso reale — e il secondo — il caso ipotetico (ipotetico per l'uso del matrimonio che non ebbe luogo prima del*

---

[47] A ridestarla è stato H. De Lubac col suo *Surnaturel*, Paris 1946; passato poi a far parte di *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965; cf. pure IDEM, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965 (trad. ital. Milano, Bologna 1967).

[48] Cf. il nostro a. *S. Ag. e le correnti teol. eterodosse*, in *S. Ag. e le correnti della filos. contemp.*, Roma 1954, pp. 221-255.

[49] Cf. il nostro a. *De gratuitate ordinis supernaturalis...* in *Analecta Aug.*, 21 (1951), pp. 217-265.

[50] *De civ. Dei* 14, 24; *Contra duas epp. Pel.* 1, 17, 34. Inutile dire che questa preferenza dipende dalla sua concezione filosofica e della psicologia delle passioni: F.-J. THONNARD, *La psychologie des passions*, in *BA* 35, 535-539; SEGUNDO DE JESUS, *Las passiones en la concepciòn agustiniana de la vida espiritual*, in *Rev. de Espiritualidad* (1955), pp. 251-280.

peccato) — non c'è una diversità di grado, ma di natura: si tratta di due nozioni essenzialmente diverse[51].

Agostino ha ripetuto spesso questa distinzione per far capire al suo avversario, che non volle capirlo, che egli concedeva che nel paradiso terrestre potesse esserci la concupiscenza, purché fosse soggetta alla ragione. Quello che negava decisamente era che ci potesse essere la concupiscenza qualis nunc est, *cioè in rivolta contro la ragione, perché una tale concupiscenza o è un vizio o è stata viziata con il peccato*[52]. *In questo modo, puntualizza il nostro Dottore, «la Chiesa cattolica confuta i manichei e i pelagiani. Ai manichei dice: la concupiscenza non è una sostanza cattiva, ma un difetto; ai pelagiani dice: la concupiscenza* non viene dal Padre, ma dal mondo (1 Gv 2, *16*). *E questo perché gli uni e gli altri permettano che venga sanata come si sana una malattia, e smettano quelli a crederla insanabile, questi a considerarla lodevole»*[53].

Ma egli non si limita a confutare i pelagiani con la sola Scrittura, lo vuol fare e lo fa con la ragione, sostenendo che essi — si tratta evidentemente di Giuliano — negando che la concupiscenza qualis nunc est *provenga dal peccato, danno battaglia vinta ai manichei: «Se dirai che la concupiscenza della carne qual è al presente tale era prima del peccato ti vincerà senza dubbio Manicheo»*[54]. *Non solo dunque non ammette che potesse esserci nel paradiso terrestre la concupiscenza qual è al presente, ma sostiene che chi lo ammette non riesce piú a difendersi contro la dottrina manichea, perché non saprà rispondere alla loro insistente domanda: da dove il male della concupiscenza? Rispondere che è un bene non serve, perché a loro sarà facile dimostrare che è un male. In altre parole, Agostino, accusato di manicheismo, ritorce l'accusa contro il suo avversario, affermando con fermezza che la concupiscenza, qual è al presente, non appartiene alla natura umana, non è quindi naturale all'uomo, ma penale. Solo cosí si può rispondere ai manichei e confutarli efficacemente. Questa argomentazione corre per tutta la seconda risposta a Giuliano, l'*Opus imperfectum. *Questo fatto, unito a un celebre testo delle* Ritrattazioni *(1, 9, 6), crea un problema non facile d'interpretazione che qui non può essere approfondito*[55]. *Del resto non è necessario per la comprensione del nostro argomento. Sarà piú utile indugiare sull'approfondimento della nozione stessa di concupiscenza, della quale conosciamo ormai lo sfondo teologico.*

6. Nozione della concupiscenza.

Questo punto merita particolare attenzione. In molti casi certe interpretazioni, che potremmo chiamare a dir poco sorprendenti, del pensiero agostiniano nascono da malintesi sul significato del termine; una ignoratio elenchi *insomma. Uno*

[51] Lo dissi già nel '54 (*Un celebre testo di S. Ag. sull'« ignoranza e la difficoltà »* (*Retract. 1, 9, 6*) *e l'« Opus imp. c. Iul. »*, in *Aug. Mag.*, I, Paris 1954, p. 800. Data l'importanza interpretativa di questo principio, rilevo con piacere che ha richiamato l'attenzione di altri: D. COVI, *L'etica sessuale paradisiaca agostiniana*, in *Laurentianum*, 3 (1972), p. 356; J. MONTCHEUIL, *La polémique de St. Aug. contro Julien d'Eclane d'après l'op. imp.*, in *Rev. Sc. Rel.* 1956, pp. 205-206.

[52] *Opus imp. contra Iul.* 1, 70; 2, 208; 3, 187; 4, 19; 5, 17; 6, 22.

[53] *Contra duas epp. Pel.* 2, 2, 2.

[54] *Opus imp.* 6, 14.

[55] Cf. la nostra Comunicazione, *Un celebre testo...*, *l.c.*

di questi casi è quello che qui c'interessa. Vediamo dunque che cosa Agostino intenda per concupiscenza. Questa parola può avere ed ha un senso positivo; ma, come ho già detto, quando non si aggiunge nulla ne ha sempre uno negativo[56], *che è quello che qui intendiamo. Che cos'è dunque? Diciamo subito, perché piú facile, quello che non è: non è il corpo, non è il senso, non è il sesso, non è il piacere. Vediamolo singolarmente.*

a) Non è il corpo. *Agostino difese energicamente contro i manichei la bontà delle cose, di tutte le cose, corpi compresi. « Non esistono nature cattive... La lussuria non è un vizio dei corpi dotati di grazia e di bellezza, ma dell'anima che ama disordinatamente i paceri corporei... »*[57]. *« E' un grande errore, una grande pazzia trasferire nelle cose... il male di chi se ne serve male »*[58]. *Anche la natura viziata in quanto natura è un bene, e non può avere che Dio per autore. La distinzione tra natura e vizio, quella che procede da Dio, questo che procede dal peccato, ricorre frequentemente*[59]*: serve per creare la sintesi di due dottrine fondamentali — creazione e peccato originale — e per passare incolumi tra manichei e pelagiani. Né manca l'esempio, anche questa volta suggestivo: l'esempio dello zoppo. Che uno zoppo cammini è un bene, che cammini zoppicando è un male: non si può negare il bene del camminare per il male dello zoppicare, ma neppure questo male per quel bene*[60].

Il nostro Dottore, inoltre, superò presto la diffidenza verso il corporeo che aveva trovata negli scritti neoplatonici. Se il porfiriano omne corpus fugiendum *sembrò lasciare una traccia nelle prime sue opere nel contesto di un discorso sulla purificazione*[61], *divenne poi oggetto di aspre critiche sul piano metafisico*[62]. *Egli imparò a difendere ed esaltare il corporeo quando approfondí e difese tre dommi fondamentali della fede cattolica: la creazione, l'incarnazione, la risurrezione. Il discorso, come si vede, va lontano, e non è possibile seguirlo. Basti rinviare il lettore alla* Città di Dio[63].

Del resto la concupiscenza non appartiene solo al corpo, ma al corpo e all'animo insieme[64], *anzi principalmente all'animo*[65], *perché « la concupiscenza della carne si sente con il senso della mente e della carne »*[66], *cioè un atto di concupiscenza non è tale se non per l'intervento dell'intelligenza e della coscienza umana*[67]. *Questo ci porta ad escludere un altro malinteso.*

b) Non è il senso. *Senso e concupiscenza sono due cose diverse. La distinzione che opera e ripete il vescovo d'Ippona è chiara e tagliente: voleva proprio che*

---

56 *De civ. Dei* 14, 7.
57 *De civ. Dei* 12, 8.
58 *Serm.* 50, 7.
59 *Opus imp.* 6, 14-16: testo fondamentale.
60 *De nupt. et concup.* 1, 7, 8.
61 *Solil.* 1, 14, 24 (v. *Retract.* 1, 4, 3).
62 *Serm.* 241, 7.
63 Per la creazione dei corpi, *De civ. Dei* 11, 21-23; per l'incarnazione, *De civ. Dei* 9, 16; per la risurrezione *ivi*, 22, 4-5.
64 *De Gen. ad litt.* 10, 12, 20; *De perf. iust. hom.* 8, 19.
65 *Contra Iul.* 6, 14, 41.
66 *Opus imp.* 4, 69.
67 Cf. F.-J. THONNARD, *Notion de la concupiscence chez A.*, in *Rech. Aug.*, 3 (1965), p. 87; E. S. LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza*, in *Etica sessuale e matrimonio*, Milano 1976, p. 251.

Giuliano l'intendesse, voleva che smettesse di diffondere accuse calunniose e assurde. « Altro è la forza del sentire, altro il vizio di concupire: distingui queste due cose con diligenza, non errare grossolanamente »[68]. *E' infatti un errore assai grossolano non vedere questa distinzione, e porta a mostruose conseguenze. Il nostro polemista le mette in rilievo —* horribilia monstra *— quando Giuliano ha l'imprudenza e l'audacia di portare il discorso su Gesú Cristo*[69].

Altrove inculca la stessa distinzione articolandola in questo modo; da una parte la vivacità, *l'utilità, la* necessità *dei sensi, dall'altra la* libidine *del sentire: i sensi con le ricordate prerogative, che Agostino spiega facendo largo ricorso alla filosofia, provengono da Dio, la libidine dal peccato. Anche qui come nel testo precedente la distinzione è appoggiata a* Mt *5, 28, dove il Signore distingue tra il vedere e il desiderare, condannando questo non quello*[70]. *Dunque « altra cosa è la considerazione della bellezza anche corporale, sia visibile come nei colori e nelle figure, sia audibile come nei canti e nelle modulazioni — considerazione questa che solo l'animale ragionevole può fare — altra cosa il movimento della libidine, che dev'essere frenato con la ragione »*[71].

Messa in chiaro questa importante distinzione, occorre richiamare l'attenzione su un'altra che è legata intimamente ad essa, quella che corre tra la concupiscenza e il sesso.

c) Non è il sesso. *Benché la concupiscenza si manifesti nel modo piú violento nel sesso*[72], *benché l'abile e verbosa polemica di Giuliano indusse Agostino a tornare su questo argomento piú spesso di quanto avrebbe voluto, è chiaro che per lui concupiscenza e sesso non s'identificano. Le ragioni specifiche sono due. Le abbiamo indicate sopra: la diversità dei sessi è stata creata da Dio, il genere umano anche senza il peccato si sarebbe propagato attraverso l'unione dei sessi*[73]. *V'è poi una ragione generale, che è questa: la concupiscenza non si limita al sesso, ma investe tutti i sensi*[74], *anzi tutto l'uomo. Il male della concupiscenza infatti ha una triplice diramazione che il nostro Dottore vede indicata nella* 1 Gv *2, 16; testo che significa, secondo la sua interpretazione, la voluttà, la curiosità, la superbia: tre forme di concupiscenza che investono rispettivamente la sensibilità, l'intelligenza, la volontà*[75].

Nella Città di Dio, *poi, osserva che ci sono molte e varie libidini: la libidine della vendetta, che è l'ira; di avere denaro, che è l'avarizia; di vincere ad ogni costo, che è la protervia; della gloria, che è la iattanza; del dominio, che è la superbia; e molte altre libidini che non hanno un nome proprio. Solo quando si usa questa parola senz'altra specificazione s'intende abitualmente la libidine*

---

[68] *Opus imp.* 4, 29. 69. Giuliano identificava infatti la concupiscenza con il senso: *Sensus igitur est concupiscentia, non mala qualitas* (*Contra Iul.* 6, 18, 56).

[69] *Opus imp.* 4, 47-54. « Distingui, dice a Giuliano, la libidine dai sensi... altrimenti bisognerà concludere che ognuno ha i sensi tanto piú vivaci quanto piú arderà di libidine (*Opus imp.* 4, 49).

[70] *Contra Iul.* 4, 14. 65-71.

[71] *Contra Iul.* 4, 14, 73.

[72] *De civ. Dei* 14, 16.

[73] Vedi p. XXIV.

[74] *Opus imp.* 4, 28.

[75] *De vera relig.* 38, 70-49, 97; *Confess.* 10, 30, 41-39, 64; *In Io ep. tr.* 2, 11-14.

sessuale[76]. *Ne segue che per il vescovo d'Ippona la concupiscenza investe e riempie tutto il campo delle passioni umane e delle virtú morali e costituisce l'ostacolo fondamentale al dominio della carità. E' suo l'effato: « il nutrimento della carità è la diminuzione della cupidigia: la perfezione l'assenza della cupidigia »*[77].

Fin qui non abbiamo incontrato particolari difficoltà interpretative. Piú delicato e meno facile l'argomento seguente. Agostino, secondo molti, avrebbe coinvolto il piacere sessuale nel giudizio negativo dato insistentemente sulla concupiscenza. L'accusa fu pronunciata da Giuliano ed è diventata un postulato, si può dire, di tanta parte della cultura moderna[78]. *Ritengo che quest'accusa, come tante altre, sia falsa: un'incomprensione bell'e buona*[79]. *Occorre pertanto chiarire quest'altra affermazione: la concupiscenza, per il vescovo d'Ippona, non è il piacere, ma qualcosa di diverso.*

d) Non è il piacere. *Basti ricordare la distinzione, tante volte inculcata, della concupiscenza prima e dopo il peccato: la diversità non corre sulla linea del piacere, ma su quella della subordinazione alla ragione, cioè, in ultima analisi, nella linea dell'ordine.*

E' noto un testo agostiniano dove, nei riguardi dell'unione sessuale nel paradiso terrestre, si fanno quattro ipotesi, due giudicate impossibili e due possibili. Le possibili sono: o l'assenza totale della libidine o la presenza d'una libidine « che si muoverebbe al cenno della volontà quando la casta prudenza ritenesse necessaria l'unione... Se vi piace di collocare nel paradiso terrestre questa concupiscenza carnale, dice Agostino ai suoi avversari, tale cioè che non prevenga, non ritardi, non ecceda l'impero della volontà, non contraddico »[80].

Non è questione di piacere, ma di ordine. Anzi si può pensare che in quella felice condizione la delectatio *sarebbe stata piú grande, essendo i sensi piú integri e l'animo piú presente a sentirla. Quando Tommaso lo pensò e lo scrisse commentando un testo di Agostino, ne interpretò giustamente il pensiero. « Questo è il senso, egli scrive, delle parole di Agostino: esse non escludono dallo stato dell'innocenza la grandezza della dilettazione, ma l'ardore della libidine e l'inquietudine dell'animo »*[81]. *Ciò che esclude dunque non è il piacere, ma, come dice il*

---

[76] *De civ. Dei* 14, 15-16. Per il significato delle parole *libidine* e *concupiscenza*, che per Ag. sono sinonime, cf. G.I. BONNER, *« Libido » and « Concupiscentia » in St. Aug.*, in *Studia Patristica*, 6 (1962), pp. 303-314.

[77] *De div. qq. 83*, q. 36, 1; *De doctr. christ.* 3, 10, 16; *Enchiridion* 31, 32.

[78] Molti scrittori ripetono con monotonia stereotipa che il vescovo d'Ippona ha condannato il piacere sessuale: oltre l'Häring, di cui vedi c. 1, n. 1, cf. R. SIMON, *Sexualité et mariage chez St. Aug.*, in *Le Supplément*, 109 (1974), p. 171. Anche l'Oggioni nel suo per altro pregevole studio, *op. cit.*, ritiene che « Ag. nutriva una sfiducia istintiva e di fondo nei riguardi del piacere sessuale » che avrebbe bisogno perciò di un « supplemento esteriore » per diventare buono (p. 372). Sulla stessa linea L. ROSSI, *Morale familiare*, Bologna 1974, il quale parla anche, fra l'altro, della « profonda convinzione tipicamente agostiniana che la sessualità, a causa della concupiscenza che la travolge dopo il peccato originale, è peccato » (p. 67).

[79] Dello stesso parere E. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, che ha fatto un'opportuna quanto valida difesa del pensiero agostiniano (pp. 257-272).

[80] *Contra duas epp. Pel.* 1, 17, 34-35. L'affermazione è ripetuta frequentemente e costituisce un punto fermo della polemica antipelagiana. L'accento è sempre su la libidine o concupiscenza carnale che *aut non ibi fuit, aut non talis qualis nunc est fuit* (*Contra Iul.* 5, 16, 62).

[81] *Summa Theol.*, I, q. 98, a. 2, ad 3. Il testo di Agostino riportato da Tommaso è questo: *Absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo; sed eo*

Dottore angelico nello stesso luogo, l'immoderata *adesione dell'animo al piacere; immoderata, cioè* praeter mensuram rationis. *Infatti ciò che Agostino volle dimostrare e che ridisse in tutti i modi fu che in quello stato di felicità l'unione dei sensi sarebbe avvenuta con o senza la libidine — questa per lui era una questione secondaria — ma certamente senza la remora del pudore — non sarebbe esistito l'osceno, allora — e sempre secondo il « placido » e « tranquillo » impero della ragione* [82].

E come non escluse l'ipotesi del piacere sessuale prima del peccato, così non ne condannò la realtà dopo: la condanna cade, come vedremo, sempre e solo su un altro punto. In verità egli distinse, giova ricordarlo, tra piaceri sessuali leciti e illeciti [83], *sostenne che non è libidine (e perciò non sottostà alla condanna) il buon uso della libidine* [84], *e stabilí il paragone tra il piacere del cibo e del sesso, ambedue legati alla « delettazione naturale della carne ». « Quello che infatti è il cibo per la conservazione dell'individuo, questo è l'unione carnale per la conservazione del genere umano; ed entrambe le cose non sono prive del piacere fisico. Ma questo piacere, regolato e disciplinato dalla temperanza, secondo l'uso della natura, non può essere libidine ».*

A queste parole segue il paragone tra i santi del N.T. che prendono il cibo ex officio consulendi, *cioè per il dovere di provvedere alla propria conservazione pur provandone prendendolo un naturale piacere, e i santi del V.T. che si univano alle loro mogli per il dovere di provvedere alla conservazione della specie. Ma come il piacere naturale dei primi non si può paragonare al piacere di quanti mangiano smodatamente o si cibano di vittime sacrificali, cosí il piacere naturale che provavano i secondi non si può paragonare alla libidine irrazionale o scellerata di chi usa immoderatamente del matrimonio o commette stupri* [85]. *E' evidente che qui l'opposizione corre tra la* delectatio naturalis, *che è senza biasimo, e la* libido irrationalis aut nefaria, *che è degna di condanna.*

La condanna agostiniana cade dunque, dicevo, su un altro punto; non sul piacere legato alla soddisfazione della concupiscenza, ma sulla concupiscenza come tale qualis nunc est. *Ma che cos'è, dunque, questa concupiscenza? E' quello che resta da dire.*

e) Concupiscenza come disordine. *Potrei rispondere brevemente: un disordine. Un disordine che consiste nell'inclinazione a preferire i beni temporali ai beni eterni. Cosí appunto la definisce Agostino:* appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia bona praeponuntur [86]. *Ma occorre osservare che non si*

---

voluntatis mutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis (*De civ. Dei* 14, 26); dove l'accento è posto appunto sulla *tranquillitas animi* e sull'assenza del seducente stimolo della libidine.

[82] *De nupt. et concup.* 1, 1, 1; 2, 8, 20. 35, 58; *De civ. Dei* 14, 23-24; *Contra Iul.* 4, 11, 57; ecc.

[83] *Serm.* 159, 2: *Delectant coniugales amplexus, delectant etiam meretricum. Hoc licite, illud illicite. Videtis, ergo, carissimi, esse in istis corporis sensibus licitas et illicitas delectationes.*

[84] *De bono coniug.* 16, 18 (cf. *Retract.* 2, 22, 2); *De gratia et de pecc. orig.* 2, 34, 39.

[85] *De bono coniug.* 16, 18. In questo testo, troncato però e interpretato male, il SIMON, *op. cit.*, p. 171, vede una conferma di un giudizio negativo di Ag. sulla delectatio; vedi in contrario E. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, p. 261.

[86] *De mendacio* 7, 10. Il Thonnard, che ha dedicato all'argomento un lungo studio la definisce: « La concupiscence augustinienne est, dans la conscience personelle des hommes actuels, la tendance innée, morelment mauvaise, à se porter vers un plaisir indépendent de Dieu ». Cf. *art. cit.* p. 95.

tratta tanto dell'atto di appetire quento della disposizione di passare all'atto, e di passarvi in una determinata maniera, sovrastando cioè la ragione e mettendola spesso nella brutta condizione, o di peccare se acconsente o di lottare se resiste. E' vero che l'appetito sensibile si muove indifferentemente verso le cose lecite ed illecite[87]*; ma proprio da questo fatto nasce il problema, nasce cioè il disordine, il quale consiste nella mancata collaborazione tra ragione e senso o, per dirla in modo piú generale, tra piacere e dovere. Da questa mancata collaborazione ha origine la lotta tra la carne e lo spirito. La controprova è questa: anche quando la concupiscenza si muove verso le cose lecite lo fa in maniera autonoma, prevenendo la ragione e tentando d'imporle la sua misura.*

Nei riguardi della virtú opera pertanto come una debolezza, un'infermità, un languore: sono queste le immagini di cui si serve abitualmente Agostino. Debolezza, infermità e languore che non sono nati dall'essersi aggiunto qualcosa alla natura umana, ma dall'essere venuto meno qualcosa. E' venuto meno, infatti, a causa del peccato, il vigore interiore della mente, che avrebbe importato non l'assenza del piacere, ma il dominio della ragione su tutti i movimenti dell'animo, di modo che la rispondenza tra piacere e dovere sarebbe stata piena. Sarebbe avvenuto dell'uomo ciò che Agostino dice dell'uomo nuovo, Gesú Cristo, il quale, essendo perfetto, non conobbe la discordia tra la carne e lo spirito, ma quidquid concupivit, licuit, quidquid non licuit, non concupivit[88]. *L'ordine e la pace dell'uomo in se stesso e con se stesso avrebbero costituito il presupposto della felicità. Quest'ordine e questa pace bisogna ora riconquistarli. E' il compito di tutta la vita cristiana.*

Si sa quanto l'idea di ordine sia radicata nel pensiero e quanto frequentemente ritorni negli scritti di Agostino. Egli cominciò la sua attività letteraria con questa idea — una delle prime sue opere porta appunto questo titolo: De ordine — *la portò avanti per tanti anni all'insegna della legge eterna* qua iustum est ut omnia sint ordinatissima[89] *e la terminò applicandola alla difficile questione della sessualità. La lunga e spiacevole polemica contro Giuliano non ebbe altro scopo che questo: ammettere la mancanza di ordine all'interno dell'uomo stesso a causa della lotta tra la carne e lo spirito, della quale ci danno concorde testimonianza la Rivelazione e l'esperienza*[90]*; scoprirne e riconoscerne l'origine; riaffermare la necessità di ricomporre l'ordine leso, ricomposizione che si attua attraverso la restaurazione progressiva operata dalla grazia.*

L'etica sessuale prescrive questa ricomposizione nella zona dei rapporti dei sessi e la grazia divina la rende possibile. Si tratta di un ordine di ragione illuminato e confermato dalla fede.

7. Conclusione.

Penso che a questo punto il lettore sia in grado di rispondere da solo alla prima delle due questioni proposte[91]. *In grado di rispondere, dico, se terrà presente quanto si è detto or ora sulla sessualità e quanto si è detto sopra sui beni del matrimonio. Dalla considerazione sulla sessualità avrà concluso che*

[87] *Opus imp. contra Iul.* 4, 58.
[88] *Opus imp. contra Iul.* 4, 58.
[89] *De lib. arb.* 1, 6, 15.
[90] Non si dimentichi che la questione per Ag. è prima di tutto e soprattutto teologica.
[91] Vedi p. XXX. Alla seconda delle questioni si è risposto sopra, p. XLV s.

Agostino non è contrario né al sesso né al piacere sessuale, ma solo al disordine della concupiscenza, sessuale o non sessuale che sia. Avrà avvertito, inoltre, che egli distingue dove molti moderni non distinguono. Non distinguendo essi attribuiscono alla concupiscenza disordinata ciò che il vescovo d'Ippona ammette, ma solo per la concupiscenza ordinata; non per quella qualis nunc est, *come fanno loro, ma per quella che avrebbe luogo nel perfetto equilibrio dello stato di felicità, dove non ci sarebbe stato posto — giova ripeterlo perché costituisce il punto focale di tutta la questione — per la lotta tra la carne e lo spirito. Infine avrà giudicato da sé, secondo una norma di giudizio umana e cristiana, quale dei due modelli sia preferibile.*

Le conclusioni tratte dalla considerazione sui beni del matrimonio non saranno state meno importanti. Avrà concluso che Agostino insiste insieme sull'aspetto oggettivo del bonum prolis *e su quello soggettivo del* bonum fidei, *con questa differenza, che il primo esige di non essere violato, il secondo esige inoltre di essere fomentato, custodito, difeso: senza il primo può esserci il matrimonio, senza il secondo no. A torto dunque la dottrina agostiniana viene posta sotto l'etichetta del dualismo*[92]*. Gli aspetti sono diversi, è certo; ma tra essi esiste un'intima unione e una sintesi. Come principio di questa sintesi il vescovo d'Ippona indica il secondo dei beni ricordati, non il primo. E' infatti la* caritas coniugalis *che sta al centro della sua concezione del matrimonio. Con essa che fonda la loro piena uguaglianza, gli sposi, membra di Cristo, si amano castamente rispettando l'ordinazione naturale del loro amore e attuano il programma della perfezione cristiana guardando come a supremo modello all'amore che unisce Cristo alla Chiesa e la Chiesa a Cristo.*

Quanto dice il Concilio Vat. II sull'amore coniugale e sulle relazioni di questo amore alla procreazione[93] *si muove su una linea di pensiero che è quella già espressa da Agostino. Cosí pure la sintesi magistrale dell'*Humanae vitae *tra l'amore coniugale e la procreazione*[94] *continua e chiarisce la linea seguita dal dottore d'Ippona. Alcuni moderni, che pur auspicano su questo delicato argomento un altro modello dottrinale, lo riconoscono*[95]*. Ma con ciò si viene a riconoscere che la discussione non verte piú sulla dottrina agostiniana, ma su la dottrina cattolica.*

[92] Contro questa etichetta si pronunciano Thonnard (*La morale coniugale... cit.*, p. 130: « ...c'est un erreur d'interprétation de voir dans la morale coniugale augustinienne un "dualisme", qui n'a pu être surmonté et y introduit, en ce sens, une regrettable incohérence » e E. SAMEK LODOVICI, *art. cit.*, pp. 269-272.

[93] Gaudium et spes, nn. 49-50.

[94] AAS 60 (1968), pp. 486-489.

[95] Cf. S.H. PFÜRTNER, *op. cit.*, p. 63: « Paolo VI nella enciclica sul matrimonio segue ancora la tradizione agostiniana in un punto dottrinario decisivo... ».

Parte seconda

VERGINITA'

Parlando della verginità consacrata, di cui insieme a molti Padri della Chiesa fu cantore entusiasta e infaticabile, Agostino espone una sintesi dottrinale che spazia su tutto l'orizzonte del domma cristiano. La verginità infatti per sua natura dice ordine a Dio, a Cristo, a Maria, alla Chiesa, alla società, al presente, al futuro. Dallo studio di questi aspetti diversi nasce la teologia della verginità: per svilupparla ad Agostino non mancavano né la preparazione del teologo né la sensibilità del mistico. Forte di queste non comuni risorse, la sviluppò di fatto con passione, aprendo un panorama nuovo insieme ed antico. Antico per l'adesione al passato, nuovo per la sintesi dell'insegnamento cristiano, che stringe nell'unità, non sempre da tutti percepita, la bontà del matrimonio e l'eccellenza della verginità, la stima per la continenza perfetta e il valore insostituibile delle altre virtú morali. Tra queste egli privilegiò l'obbedienza e l'umiltà, insegnando che queste virtú, unite alla verginità consacrata, ne fanno un ideale altissimo di perfezione; separate invece da essa la rendono una larva e un vuoto simulacro.

Egli intuí che la sintesi era necessaria e la intraprese e la condusse a termine con fiducia, indicando quello che, a suo parere, era il veritatis medium *che bisogna seguire*[1]. *In questa « via di mezzo della verità » cercherò di cogliere e di esporre il suo pensiero. Toccherò pertanto i seguenti argomenti: attualità della sintesi agostiniana, eccellenza della verginità, la verginità e il complesso delle virtú morali, la teologia della verginità e finalmente, raccogliendo i frutti dell'esposizione fatta, la nozione della verginità.*

Capitolo primo

ATTUALITA' DELLA SINTESI AGOSTINIANA, IERI E OGGI

La sintesi agostiniana non nacque, come in altri casi, da tendenze puramente speculative, ma da esigenze polemiche e da necessità pastorali: fu una risposta. Una risposta che giova riascoltare anche oggi quando la problematica su questo argomento non è molto lontana da quella di ieri.

---

[1] *De s. virgin.* 19, 19.

1. Ieri. *Perché Agostino intervenisse col* De bono coniugali, *opera con la quale comincia appunto la sintesi su matrimonio e verginità, lo dice egli stesso nelle* Ritrattazioni: *« L'eresia di Gioviniano, scrive, che metteva sullo stesso piano il merito delle vergini consacrate e la pudicizia coniugale, prese nella città di Roma un grande sviluppo. Si dice addirittura che anche alcune religiose, la cui pudicizia era stata fino ad allora superiore a qualunque sospetto, si riducessero al matrimonio. L'argomento principale con cui le spingeva, era la domanda: « Tu dunque sarai migliore di Sara, migliore di Susanna o di Anna? ». E sulla base della Sacra Scrittura rammentava loro tutte le altre figure femminili così ammirevoli, alle quali esse non potevano pensare di essere superiori e neppure pari. In questo modo aveva la meglio anche sul celibato santo di santi uomini, sempre rammentando le nozze dei Padri e facendo il paragone con loro ». « La santa Chiesa di Roma — continua Agostino — resistette con grande fedeltà ed energia a queste assurdità ». Ma ciò nonostante circolavano ancora, anche se di nascosto: « ...si pretendeva che non si potesse controbattere Gioviniano lodando, ma solo denigrando il matrimonio »*[2]*. Fu questa pretesa che colpí profondamente Agostino e ne mise in movimento l'acume teologico e lo zelo pastorale. In realtà sotto questa pretesa c'era un dilemma pericoloso che veniva a dire piú o meno cosí: non si può essere antigioviniani senza diventare manichei. Ma la Chiesa di Roma era fieramente antigioviniana: lo era nella fede, perché Papa Siricio in un sinodo del 392 aveva condannato Gioviniano*[3]*; lo era nella prassi, perché in essa fioriva l'istituto della verginità e della vita monastica*[4]*. La conseguenza, dunque, s'imponeva da sé. C'era poi in Gioviniano un quadro dottrinale che suffragava la tesi di fondo. Girolamo nell'*Adversus Iovinianum *ricorda che egli sosteneva, inoltre, l'impeccabilità di ogni battezzato (che sarà poi la tesi dei pelagiani), l'inutilità delle astinenze e dei digiuni, l'uguaglianza della ricompensa nel cielo*[5]*. Agostino nel* De haeresibus *aggiunge che Gioviniano negava la verginità di Maria* in partu *e affermava con gli stoici che tutti i peccati sono uguali*[6].

Quanto il quadro qui ricordato giovasse a rafforzare la tesi principale è facilmente intuibile; non meno intuibile il capovolgimento radicale che operava nella spiritualità o ascetismo cristiano. Basti pensare al movimento ascetico che si andava sviluppando nella Chiesa, promosso e difeso dai Padri, intorno alla verginità e al monachismo: alla Vita s. Antonii *e al* De virginitate *di Atanasio, ai* Discorsi *ascetici e alla* Regulae *di Basilio, a molte* Orationes *di Gregorio Nazianzeno, al* De virginitate *e al* De vita Moysis *di Gregorio Nisseno, all'*Adversus oppugnatores vitae monasticae *di Giovanni Crisostomo. Questo in Oriente. In Occidente: alle opere sulla verginità di Ambrogio e alla diffusione del monachismo da parte di Ambrogio stesso, di Eusebio di Vercelli, di Girolamo, di Agostino. Questo vasto movimento di* sequela Christi *aveva una base dottrinale ben diversa da quella che proponeva Gioviniano. Occorreva dunque rispondere. Agostino lo fece. Ma occorreva rispondere non tanto in sede polemica, quanto in sede positiva, mostrando cioè che l'insegnamento cristiano unisce e tiene insieme aspetti dottrinali diversi, crea e mostra l'armonia della verità.*

---

[2] *Retract.* 2, 22.
[3] SIRICIO, *Ep.* 7 (*Optarem*): *Jaffé-Wattenbach* 258.
[4] *De mor. Eccl. cath.* 33, 70: *Vidi ego diversorium sanctorum Mediolani... Romae etiam plura cognovi... Neque hoc in viris tantum, sed etiam in feminis.*
[5] *Adversus Iovinianum* 1, 3: PL 23, 224.
[6] *De haeresibus* 82; cf. *De pecc. mer. et rem.* 3, 7, 13.

Agostino fece anche questo. La sintesi da lui costruita si basa essenzialmente su queste due affermazioni: a) *il matrimonio è un bene e la verginità è,* iure divino, *un bene migliore;* b) *ma le vergini consacrate — e questa è la seconda affermazione inseparabile dalla prima — se non esercitano tutte le virtú cristiane, particolarmente l'obbedienza e l'umiltà, non hanno posto nel Regno di Dio; se le esercitano meno delle donne sposate, sono inferiori a loro; e tanto piú inferiori quanto meno le esercitano. Lo stesso discorso vale per il celibato. Queste affermazioni ne includono molte altre e proprio di quelle contestate da Gioviniano, che però il nostro Dottore, in questa sede, o accenna appena o suppone dimostrate o non tocca affatto*[7]. *Ciò nonostante la sintesi agostiniana è ampia, profonda, luminosa.*

Mantiene netta contro Gioviniano la superiorità della consacrazione verginale, ma non cede d'un pollice sulla bontà del matrimonio che assume, anzi, come motivo della bellezza e dell'eccellenza della verginità cristiana che nascono appunto da quel «di piú» che le vergini consacrate liberamente e gratuitamente abbracciano per Cristo e la Chiesa. Agostino, distinguendo tra precetti e consigli, suona con grande maestria il registro del libero e del gratuito. Proprio perché il matrimonio è un bene che si può liberamente scegliere, la scelta di chi non lo sceglie per consacrarsi a Dio ed imitare Cristo, è doppiamente libera e doppiamente gratuita. Mantiene inoltre la dottrina della vocazione universale alla santità o, come oggi si ama dire, del radicalismo evangelico che impone la tensione alla perfezione della carità. Sostiene infatti che il «di piú» insito nella consacrazione verginale non sta sul piano del fine, che in forza del battesimo è uguale per tutti, ma su quello dei mezzi; perciò non sul piano soggettivo o esistenziale dell'esperienza cristiana, che è complessa e richiede l'esercizio di tutte le virtú, inclusa la disponibilità al martirio che è la forma piú alta dell'amore, ma su quello oggettivo delle vie o possibilità diverse che, in questo particolare settore della vita cristiana, sono tre; tutte e tre buone, ma non tutte e tre uguali: la castità coniugale, vedovile e verginale. Cosí l'istituto della consacrazione verginale e quello della povertà volontaria — ma quest'ultimo non rientra se non incidentalmente[8] *nella prospettiva della nostra introduzione — s'inseriscono nella spiritualità evangelica con quel «di piú» di libertà e di gratuità che è loro proprio, e concorrono in modo singolare a mostrare la profondità e la bellezza dell'ideale cristiano.*

Questa sintesi ebbe allora il pregio di essere composta sulla linea della tradizione e divenne poi, anche per l'influsso del pensiero agostiniano, tradizionale.

2. Oggi. *Riesaminarla oggi, quando emergono di nuovo, in parte, le difficoltà che ebbe Gioviniano, può essere utile. Questi, a dire di Agostino, era un monaco che non cercava con la sua teoria un alibi per giustificare la sua condotta*[9]. *Possiamo concluderne dunque che le difficoltà proposte fossero di ordine esclusivamente speculativo. In realtà queste non mancano, e Agostino si studiò di scioglierle. Oggi vengono riproposte. Per questo è utile riascoltare il vescovo d'Ippona.*

[7] Non tocca affatto, p. e., l'uguaglianza dei peccati (cf. *Ep.* 167, 2, 4; 104, 4, 17), mentre insiste, e a ragione, perché è una verità fondamentale, sulla disuguaglianza dei meriti e conseguentemente del premio.

[8] Vedi p. LXXVII.

[9] *De haeres.* 82.

Si dice infatti che dovrebbero cadere sia la distinzione tra precetti e consigli evangelici sia la tesi della superiorità della verginità consacrata sul matrimonio.

Si sa che la distinzione tra precetti e consigli fu messa duramente in questione da Lutero nel De votis monasticis [10]. *I teologi della riforma ne hanno orchestrato ampiamente i motivi* [11]. *Oggi il tema viene ripreso anche in campo cattolico. Alcuni scrittori sostengono che la predetta distinzione non renda il senso del Vangelo, nel quale non si troverebbe alcuna testimonianza che permetta di vedervi « l'espressione di una volontà di Cristo riguardante esplicitamente la vita religiosa »* [12]. *Anche la tesi secondo la quale la vita celibatoria è « migliore e piú santa » (Concilio di Trento) di quella matrimoniale dovrebbe essere abbandonata, perché conterrebbe una svalutazione del matrimonio* [13].

*La difficoltà — inutile dirlo — è sempre la stessa: armonizzare l'*estote perfecti *col* si vis perfectus esse *e precisare il rapporto teologico tra verginità e amore per Cristo; cioè, in altre parole, unire insieme la vocazione universale alla santità e la scelta opzionale della via.*

Per questo può giovare prestare attenzione al vescovo d'Ippona mentre approfondisce la natura teologica della verginità cristiana.

---

[10] Ed. Weimar, t. 8, pp. 564-669.

[11] R. H. ESMAULT, *Luther et le monachisme d'aujourd'hui*, Ginevra 1964.

[12] J.-M.-R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo*, Alba 1975, p. 160. L'autore trova il « fondamento evangelico » della vita religiosa nel « radicalismo » che Cristo propone a tutti i suoi discepoli: *ivi*, pp. 160-205.

S. H. PFÜRTNER, *op. cit.*, p. 66.

CAPITOLO SECONDO

ECCELLENZA DELLA VERGINITA'

1. Eccellenza in sé

Le lodi dei Padri a favore della verginità consacrata raggiungono sovente i toni piú alti del lirismo. Le affermazioni che ricorrono piú frequentemente sono: la vergine è la sposa di Cristo, è il fiore della Chiesa, l'esempio in terra della vita degli angeli, l'immagine di Dio incorruttibile, il sacerdozio della castità, la dimostrazione dell'origine divina della religione cristiana. Agostino non è da meno, anche se il suo linguaggio è volutamente piú teologico, piú pacato, piú attento a difendere piuttosto che a lodare la verginità. Nel De sancta virginitate *la chiama « imitazione della vita celeste da parte di persone rivestite di corpo mortale e fragile »*[1], *« dote angelica, testimonianza della incorruttibilità eterna attuata in una carne corruttibile »*[2], *« immagine della vita angelica, riproduzione sulla terra dei costumi del cielo »*[3]. *Il tono non è meno entusiasta nei discorsi*[4] *e nelle lettere. Tra queste è degna di nota quella scritta per la « velazione » della vergine Demetriade, della ricca e nobile famiglia degli Anici, figlia di Giuliana (v.* De bono viduit.*) e nipote di Proba (v.* Ep. *130). In essa esplode tutta la gioia di Agostino perché una fanciulla tanto nobile di nascita desideri diventare piú nobile per lo splendore della santità: « Chi potrebbe esprimere a parole, chi potrebbe dire con degne lodi quanto sia incomparabilmente piú glorioso e piú utile che dalla vostra famiglia Cristo abbia delle donne vergini, che non uomini insigniti del consolato il mondo? Se è grande e glorioso vanto contrassegnare, con la dignità del proprio nome, il corso dei secoli, quanto è piú grande e nobile trascorrere la vita nella integrità del cuore e del corpo? »*[5].

Il motivo dominante di queste lodi è quello escatologico, legato alle parole di Cristo in Mt 22, 30. *Se ne riparlerà piú avanti. Intanto voglio richiamare l'attenzione del lettore su altri due motivi che Agostino mette in rilievo con evidente compiacenza: la piena libertà di scelta e la vicinanza con la vetta piú alta della perfezione cristiana, il martirio.*

1. Piena libertà di scelta. *La base della piena libertà sta nella distinzione tra precetti e consigli. Agostino, ricollegandosi direttamente a S. Paolo (*1 Cor 7, 25*),*

---

[1] *De s. virgin.* 4, 4.
[2] *De s. virgin.* 13, 12.
[3] *De s. virgin.* 53, 54.
[4] Cf. *Serm.* 131, 3.
[5] *Ep.* 150.

la propone, se ne serve per confutare sia i manichei che i pelagiani e ne tira tutte le conseguenze a favore della morale evangelica. Il precetto — cosí egli spiega — importa il peccato per chi non lo segue, perché impone di fuggire un male; il consiglio invece è dato in vista di un bene maggiore: rifiutandolo non si consegue quel bene, ma non si commette peccato[6]. *Questa distinzione viene applicata tanto alla verginità consacrata che alla povertà volontaria. I manichei proclamavano necessaria la verginità condannando il matrimonio*[7], *i pelagiani ritenevano necessaria la povertà condannando alla perdizione tutti i ricchi che non avessero rinunziato alle ricchezze*[8]. *Agli uni e agli altri Agostino risponde con la predetta distinzione. Lo abbiamo visto per i primi*[9]. *Giova fermarsi un momento sui secondi. Pelagio dunque sosteneva l'obbligatorietà della rinuncia alle ricchezze. Agostino risponde: « ...il buon Maestro distinse i comandamenti del decalogo dai consigli di perfezione piú alta. Riferendosi ai primi aveva detto:* Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti; *riferendosi ai secondi:* Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai ecc. *Per qual motivo dunque si sostiene che i ricchi, per quanto lontano dalla perfezione, non entrano nella vita, qualora osservino i comandamenti e diano del loro perché sia dato loro e perdonino perché sia perdonato loro? »*[10]. *Respinge poi l'esegesi pelagiana di* Mt *19, 21-26 e conclude: « Cessino quindi codesti individui di parlare contro le Sacre Scritture e, se nelle esortazioni spronano i fedeli ad abbracciare uno stato di vita piú perfetto, non condannino quelli inferiori »*[11]. *A conferma di questo equilibrio dottrinale adduce il suo stesso esempio e di quanti, per il loro ministero, hanno accolto l'invito del divino Maestro (*Mt *19, 21), i quali, insieme a lui, hanno abbracciato l'ideale evangelico, « ma facendo in modo che sopra ogni altra cosa venga osservata la retta dottrina, senza giudicare con stolta arroganza coloro che non fanno come noi, senza affermare cioè che non giova loro a nulla né vivere castamente anche nel vincolo del matrimonio, né amministrare e dirigere cristianamente le loro case, né accumulare un patrimonio di meriti per il futuro mediante le opere di misericordia, per paura che con tali dispute diventiamo non espositori ma calunniatori della Sacra Scrittura »*[12].

Questa insistenza sulla distinzione tra precetti e consigli non ha solo per Agostino lo scopo d'interpretare e di chiarire una dottrina evangelica, ma anche quello di assicurare la piena libertà — e quindi il merito maggiore — della scelta di chi abbraccia l'ideale della verginità consacrata e della povertà volontaria. Infatti dove interviene un precetto, interviene l'obbligo e, per i trasgres-

---

6 *De s. virgin.* 15.

7 *Contra Faustum* 30, 4. 6.

8 Cf., tra le agostiniane, l'*Ep.* 156 di Ilario (siracusano), il quale riferisce ad Ag. la tesi che i pelagiani andavano diffondendo in Sicilia, tra le quali questa: « un ricco, il quale rimanga in possesso delle sue ricchezza, non può entrare nel Regno di Dio se non vende tutti i suoi beni, e non gli può giovare a nulla, se per caso avrà osservato i comandamenti facendo uso delle stesse ricchezze ». Era la tesi di Pelagio, il quale, da severo moralista, predicava la rinuncia alle ricchezze come condizione necessaria per giungere alla salvezza. (Cf. *De divitiis*, ed. P. Caspari, pp. 25-67). Cf. G. DE PLINVAL, *Pélage...*, cit., Lausanne 1943, pp. 188-194. Ag. risponde ad Ilario con la lunga *Ep.* 157.

9 Vedi p. XXI s.

10 *Ep.* 157, 4, 25.

11 *Ep.* 157, 4, 37.

12 *Ep.* 157, 4, 39. Cf. A. SAGE, *Vie de perfection et conseils evangéliques dans les controverses pélagiennes*, in *S. Aug. vitae spiritualis magister*, Roma 1959, I, pp. 195-220.

sori, la pena. Perciò il precetto può essere osservato sia per amore della giustizia che per timore della pena. Ora si sa che questi sentimenti sono nel cuore dell'uomo in proporzione inversa: quanto piú c'è dell'uno tanto meno c'è dell'altro[13]. *Agostino ne ha parlato molto*[14]. *Non già che ogni timore della pena sia cattivo — su questo punto il pensiero agostiniano è stato spesso interpretato male*[15] *—, ma è sempre, anche quando esclude l'adesione alla colpa, indizio d'un amore ancora incipiente, debole, che non ha preso ancora il pieno dominio dell'animo*[16].

Il consiglio invece, non importando obbligo, non importa la pena: chi lo segue è degno di lode, chi non lo segue non è degno di biasimo. E' solo l'amore, dunque, e non il timore a determinare la scelta, la quale pertanto è piú generosa, piú libera, piú meritoria. Libera doppiamente, ho detto; perché fornita della libertà di determinazione propria d'ogni atto umano e della libertà morale propria di chi non ha un dovere da compiere, ma solo un grande amore da mostrare. Rivolgendosi a coloro che non hanno fatto ancora il voto di perpetua continenza li esorta a prendere in mano la propria offerta e ad entrare negli atri del Signore. « Non per necessità, ma come chi può disporre liberamente della propria volontà. Infatti non si può dire allo stesso modo: Non fornicare, *o:* Non uccidere *e « Non sposarti ». I primi sono precetti, l'ultimo è un'offerta. Se si compie questa, si è lodati; se invece non si rispettassero i primi si sarebbe condannati. In quelli il Signore vi impone degli obblighi; in questo, se avrete sborsato qualcosa di piú, egli ve lo restituirà al ritorno »*[17].

E' cosí preso da questa idea che la conferma con l'esempio di Maria, la quale, egli osserva, emise il voto di verginità — il nostro Dottore non ha dubbi su questo punto[18] *— prima di conoscere la missione divina a cui era stata predestinata. Questo dimostra che quel voto fu una scelta totalmente libera, per nulla condizionata dalla sublime dignità di chi aveva meritato di concepire verginalmente il Figlio di Dio, dignità che l'avrebbe reso, si può dire, necessario. « E cosí Cristo, nascendo da una vergine che aveva deciso di restare vergine quando ancora non sapeva chi sarebbe nato da lei, mostrò che preferiva intervenire all'approvazione della verginità piuttosto che ad impartirne il comando; e per questo motivo volle che, anche in colei che gli avrebbe somministrato la forma di servo, la verginità fosse di libera scelta »*[19].

2. Vicinanza con il martirio. *L'altro motivo dell'eccellenza della verginità è la sua vicinanza al martirio. Questo è indubbiamente superiore, costituendo per unanime convinzione della Chiesa la suprema testimonianza di amore a Cristo — e vedremo come Agostino si serva di questa supremazia per inculcare alle vergini l'umiltà*[20] *— ma appunto perché superiore può servire come opportuno termine di confronto*[21]. *Perciò, se nella scelta della perfezione si pone al primo*

[13] Cf., p. e., *In ep. Io tr.* 9, 4; *Serm.* 156, 14.
[14] *In Io ev. tr.* 43, 7; *Serm.* 161, 8; 178, 8; *De nat. et. gr.* 57, 67.
[15] Mi riferisco alle discussioni scolastiche sul contrizionismo e l'attrizionismo e a quelle mosse dai giansenisti circa la natura del timore servile.
[16] Sul timore servile « buono e utile » cf. *Enarr. in ps.* 127, 8.
[17] *De s. virgin.* 30, 30.
[18] *Serm.* 291, 5-6.
[19] *De s. virgin.* 4.
[20] Vedi p. LXXVIII.
[21] Questo confronto lo faceva già Origene: cf. *Commentarii in Romanos* 9, 1.

posto il martirio, si dovrà porre al secondo la verginità come conferma l'uso del canone della Messa. « E' noto infatti ai fedeli in che ordine vengono menzionati, durante la celebrazione dei divini Misteri, i nomi dei martiri e quelli delle sacre vergini defunte »[22]. *E benché a causa della molteplicità dei doni divini il nostro Dottore, a differenza di altri, non ami addentrarsi a determinare quali categorie di persone vengano significate con il cento, il sessanta, il trenta per uno prodotti dalla semente evangelica, nota tuttavia che se il numero piú alto viene assegnato al martirio, quello seguente dev'essere assegnato alla verginità*[23].

2. Eccellenza nei riguardi del matrimonio

Il confronto tra verginità e matrimonio era inevitabile per ragioni bibliche — lo propone S. Paolo (1 Cor 7, 38. 40) *e per ragioni polemiche — lo proponeva, negando la superiorità dell'una su l'altro, Gioviniano. Agostino lo affronta sulla duplice linea degli stati e delle persone: la risposta è diversa secondo la diversità della linea. Sulla linea degli stati non ha dubbi: la verginità consacrata è superiore al matrimonio. Anzi ritiene che questo insegnamento sia di origine divina. Sentenzia infatti:* iure divino continentia connubio et nuptiis pia virginitas anteponitur[24]. *Le ragioni di quel perentorio* iure divino *le trova nel Vangelo, in S. Paolo nella dottrina dei Padri, nel senso della Chiesa; ragioni che sono sempre presenti anche quando non vengono espresse. Egli difende e vuole che si difenda la superiorità della verginità sul matrimonio, ma vuole che si faccia con fede illuminata, cioè nel modo giusto e con ragioni giuste.*

1. Modo giusto. *Il modo giusto è questo: difendere l'eccellenza della verginità senza negare o diminuire la dignità del matrimonio. Era questo che gli stava sommamente a cuore, come si è visto*[25]. *E non a torto. Costituisce infatti il punto focale della questione intorno al quale si aggirava il pericoloso dilemma dei gioviniani che occorreva spezzare. A questo scopo tornavano a proposito le parole di S. Paolo (*1 Cor *7, 38. 40):* bene facit... melius facit... beatior erit. *Agostino si appella ad esse e le difende con vibrante passione*[26]. *Si direbbe piú preoccupato di assicurare la dignità del matrimonio che l'eccellenza della verginità. E lo è difatti. Per due ragioni, che espone rispondendo al prevedibile rimprovero che, scrivendo sulla verginità, parli piú di matrimonio che di verginità: la prima riguarda l'eccellenza stessa della* virginitas carnis, *la seconda la necessità primordiale della* virginitas fidei. *Infatti « l'eccellenza dello stato verginale risulta aumentata se alla sua conquista si giunge non evitando un peccato ma lasciandosi alle spalle uno stato pur esso apprezzabile, qual è lo stato coniugale. Se cosí non fosse — cioè se la continenza perpetua si abbracciasse per il solo fatto che le nozze sono peccato — non occorrerebbe tesserne elogi particolari: basterebbe non dirne male ». « In secondo luogo, quando si esorta la gente a tendere a questa nobilissima meta, lo si fa non per adeguarsi a insegnamenti umani ma per rispetto verso l'autorità divina della Scrittura. E allora la cosa riveste un peso tutt'altro che indif-*

---

[22] *De s. virgin.* 45, 46; Cf. Conc. Vat. II, *Lumen gentium,* n. 42.
[23] *De s. virgin.* 45, 46.
[24] *De s. virgin.* 1, 1.
[25] Vedi p. XXII.
[26] *De s. virgin.* 18, 18.

ferente, né ci si può passare sopra con leggerezza, per non dare ad alcuno l'impressione che si ammettano delle falsità nella Scrittura stessa. Coloro che spingono le sacre vergini a seguire la loro vocazione condannando le nozze, fan piuttosto opera di dissuasione che non di persuasione. Come possono infatti ritenere per vero l'insegnamento che è preferibile non maritare una ragazza, *se ritengono per falso quanto è scritto poco avanti, e cioè che* chi la lascia sposare fa bene anche lui? »[27]. *E' piú importante dunque la* veritas Dei *che la* virginitas hominis; *« si ami pertanto ciò che è casto, ma non si neghi ciò che è vero »*[28]. *Il bene della casta Susanna non sminuisce la dignità di Maria, né, al contrario, la maggiore dignità di Maria costituisce una condanna per Susanna. Questo è dunque « il giusto mezzo della verità »: difendere la dignità delle nozze senza equipararla alla dignità della consacrazione verginale o vedovile*[29].

2. Ragioni giuste. *Messo cosí al sicuro il modo giusto di difendere l'eccellenza della verginità, Agostino si preoccupa delle ragioni con cui si difende. Alcune sono errate. Come quella che ritiene essere la verginità utile e vantaggiosa per la vita presente. Giudica questa opinione, senza mezzi termini, « una colossale sciocchezza* (mirabiliter desipiunt) »[30]. *Il tono è duro, ma la posta è importante, diciamo pure essenziale. Agostino avverte che spostare dall'escatologia alla terrestrità la ragione ispiratrice della consacrazione verginale vuol dire svuotarne il significato e il valore, e con essa svuotare di significato e di valore la stessa vita cristiana. Da questa convinzione nasce il tono forte delle parole e l'insistenza dell'argomentazione.*

« La castità perfetta e perpetua — afferma — è da scegliersi non in relazione alla vita presente ma a quella avvenire, non per questo mondo ma per il Regno dei cieli. Appare all'evidenza da indiscutibili brani biblici, quanti siamo in grado di ricordare nell'ambito modesto della nostra memoria »[31]. *Si sa che la memoria di Agostino era tutt'altro che corta. Su questo caso ricorda e spiega i testi seguenti:* 1 Cor *7, 32-34;* Mt *19, 10-12;* Is *56, 4-5;* Apoc *14, 1-4*[32]. *Tutti per dimostrare che la ragione della scelta verginale non è altra che quella indicata da Cristo:* propter regnum caelorum. *Parole che commenta con grande veemenza: « Cosa poteva dire di piú vero e di piú chiaro? E chi lo dice è Cristo, la verità, la potenza e la sapienza di Dio; e afferma che quanti si astengono dal matrimonio per motivi soprannaturali si rendono eunuchi per* il Regno dei cieli. *Come potrà allora l'uomo, vano com'è, avere il coraggio, anzi l'empia temerità, di sostenere che chi abbraccia la continenza ha sí il vantaggio di sottrarsi alle beghe e angustie che in questa vita esperimentano i coniugi, ma nel Regno dei cieli non conseguono nulla piú degli altri? »*[33]. *E' vero — continua — che « il nome di Regno dei cieli è dato anche alla Chiesa del tempo presente »; ma non è men vero che « questo si fa solo in quanto essa è adunata in ordine alla vita futura ed eterna, e, sebbene a lei siano state fatte promesse* della vita presente e di quella

[27] *De s. virgin.* 21, 21.
[28] *De s. virgin.* 18, 18.
[29] *De s. virgin.* 19, 19.
[30] *De s. virgin.* 13, 13.
[31] *De s. virgin.* 22, 22.
[32] *De s. virgin.* 22, 22-30, 30.
[33] *De s. virgin.* 23, 23.

futura, *essa, in ogni opera buona, ha di mira* non le cose che appaiono, ma quelle che non appaiono »[34].

Da questo commento emergono due verità di fondo che stanno alla base della dottrina qui esposta: la prima, negata da Gioviniano, riguarda la diversità dei meriti e del premio nel Regno di Dio, la seconda l'interpretazione d'un passo di S. Paolo a cui si afferravano i difensori della terrestrità della consacrazione verginale[35]. *In quanto alla prima Agostino si appella a S. Paolo (*1 Cor *15, 41 che ricollega a* Gv *14, 2), scioglie l'apparente difficoltà proveniente da* Mt *20, 9 (il denaro che gli operai ricevettero tutti ugualmente)*[36] *e sostiene energicamente: nella vita eterna « c'è una gloria particolare a cui non parteciperanno tutti coloro che vivranno eternamente, ma sarà riservata solo ad alcuni. In ordine a tale gloria è poca cosa una vita immune da peccati; occorre far voto, a colui che ce ne ha liberati, d'un qualcosa che, a non consacrarglielo, non sarebbe stato colpa, mentre è gran merito avergliene fatto voto e aver mantenuto la promessa »*[37]. *Per ciò che riguarda il testo di S. Paolo: « Penso che sia bene,* a causa della presente necessità, rimanere cosí (1 Cor 7, *26*), *spiega che non si tratta della vita presente in sé, ma della vita presente in vista di quella futura che costituisce l'oggetto proprio del ministero apostolico. Ora nella vita presente vi sono delle implicanze o necessità, le quali non certamente in modo assoluto — altrimenti sarebbero proibite — ma per qualche parte* (aliquid) *ostacolano il conseguimento dei beni futuri. Tali sono quelle legate alla vita coniugale che impone di pensare alle cose del mondo, mentre la vergine consacrata ha la piena libertà di pensare alle cose di Dio. Queste implicanze o necessità l'Apostolo non comanda, ma consiglia di evitare*[38]. *A questo punto Agostino spezza ancora una lancia a favore della bontà del matrimonio*[39] *e, ribadendo la sua tesi della via migliore che è la consacrazione verginale, conclude, alludendo alle forti parole di S. Paolo (*1 Cor *15, 19), che chi abbracciasse la verginità o il celibato con la sola prospettiva della vita presente senza quella della vita eterna, cioè senza la certezza d'una gloria maggiore nel Regno dei cieli, sarebbe da considerarsi « il piú miserabile di tutti gli uomini »*[40]. *Non dunque la fobia del sesso, ma la visione escatologica della vita cristiana suggerisce al vescovo d'Ippona l'entusiasmo per la verginità.*

Come si è visto egli non tocca direttamente né il tema del « cuore indiviso » né quello dell'apostolato attivo: il primo non lo tocca a causa d'una diversa lettura del testo paolino[41], *il secondo a causa della diversa situazione storica.*

[34] *De s. virgin.* 24, 24.
[35] *De s. virgin.* 13, 13.
[36] *De s. virgin.* 26, 26.
[37] *De s. virgin.* 14, 14.
[38] Si apre qui quella prospettiva psicologico-mistica della verginità che una diversa interpretazione del testo di S. Paolo (*1 Cor* 7, 33-34) impedisce ad Ag. di sviluppare. Vedi appresso nota 41.
[39] *De s. virgin.* 16-17.
[40] *De s. virgin.* 22, 22.
[41] *1 Cor* 7, 33-34. Spostando il punto a prima del *kai memèristai,* legge: *et divisa est* (cioè differente) *mulier innupta et virgo...* contrariamente alle edizioni critiche che uniscono il *kai memèristai* al versicolo precedente e leggono: *Qui autem cum uxore est... et divisus est.* Ha perduto pertanto l'occasione di spiegarci — e conoscendo Ag. ce se ne può rammaricare — come e perché l'uomo sposato, sollecito delle cose del mondo come possa piacere alla moglie, sia « diviso ». Per la lettura agostiniana cf. *De bono coniug.* 10, 10; *De s. virgin.* 22, 22; *De bono viduit.* 2, 3.

Parla infatti del celibato sacerdotale, e lo consiglia e lo promuove[42], *ma non del celibato per se stesso come disponibilità all'apostolato non sacerdotale. In ogni caso tanto l'uno che l'altro tema rientrano in quello della fecondità spirituale — tanto sul piano personale che su quello ecclesiale — che Agostino, come vedremo*[43], *non manca di accentuare sia per i celibi che per le vergini.*

Ma la sintesi agostiniana resterebbe monca, se al confronto matrimonio e verginità sulla linea degli stati non seguisse quello sulla linea delle persone. Qui la risposta è molto diversa. Là domina l'idealismo, qui il realismo; là un'affermazione di principio, sincera ed entusiasta, qui la costatazione della realtà quotidiana, che è sempre complessa e spesso triste e deludente. Agostino, da acuto osservatore, lo mette in luce senza compassione e senza pietà. Seguiamolo in quest'analisi, che è molto istruttiva.

[42] *Serm.* 32, 7: Guelferb., *M. A.* I, 569; POSSIDIO, *Vita* 11, 1 (ed. Pellegrino p. 72).
[43] Vedi p. LXXXVII.

CAPITOLO TERZO

LA VERGINITA' E IL COMPLESSO DELLE VIRTU' CRISTIANE

Il confronto matrimonio e verginità condotto non più sulla linea degli stati, ma su quella delle persone investe tutte le virtù cristiane. In questo secondo caso non si può dare una risposta rapida come nel primo. Nel giudizio di confronto entrano molti elementi che lo rendono difficile e, in parte almeno, impossibile.

1. Termini di un confronto

« Se paragoniamo le cose in sé — scrive il nostro Dottore impostando il problema — in nessun modo bisogna dubitare che la castità della continenza è migliore della castità nuziale, benché entrambe siano un bene; ma se paragoniamo fra loro gli uomini, è migliore quello che possiede un determinato bene in grado maggiore di un altro individuo »[1]. *Ne segue che il confronto si può sviluppare su tante linee quanti sono i beni cristiani, cioè quante sono le virtù o le condizioni di vita cristiana. Raccogliendo gli accenni che ne fa qua e là nelle sue opere, si può dire che Agostino lo sviluppò su quattro direttrici, che sono: l'obbedienza, l'umiltà, la disposizione al martirio, il consiglio evangelico della povertà.*

1. L'obbedienza. *Cominciamo da questa virtù che il vescovo d'Ippona chiama « origine, madre e custode di tutte le virtù »*[2], *una virtù « radicale », « fontale », « generale »*[3]. *Il raffronto diventa subito molto interessante, e non sempre a favore delle persone consacrate. Intesa in questo modo l'obbedienza può essere esercitata senza la verginità — questa infatti (lo abbiamo visto) non appartiene ai precetti, ma ai consigli — e la verginità, purtroppo, può essere custodita senza l'obbedienza. « Conosciamo — osserva amaramente Agostino — molte sacre vergini che sono pettegole, curiose, propense al bere, litigiose, avare, superbe: tutte cose che sono contrarie ai precetti »*[4]. *Ora se si pensa che*

---

[1] *De bono coniug.* 23, 28.

[2] *De civ. Dei* 14, 12; *Contra adversarium Legis et Proph.* 1, 14, 19: *De bono coniug.* 20, 30.

[3] *De bono coniug.* 24, 32.

[4] *De bono coniug.* 23, 30. E' una osservazione che torna anche altrove e quasi con le stesse forti parole: *Enarr. in ps.* 75, 16; 99, 13. Cf. pure giudizi altrettanto severi in *Ep.* 78, 9; 211, 1-4. Se non fossimo informati della bella fioritura dell'istituto della verginità e della vita monastica in Africa — questa ivi introdotta, propagata e organizzata dallo stesso Ag. — ci sarebbe da pensar poco bene delle vergini africane, e in genere delle persone consacrate. Cf. U. MORICCA, *Spunti polemici di S. Ag... ideale*

l'obbedienza è indubitatamente piú grande della verginità — «le nozze non sono mai state condannate dalla Scrittura mentre la disobbedienza mai è stata assolta»[5] — non vi può essere dubbio sul giudizio da dare in questo raffronto. Non c'è chi non concordi con queste parole conclusive del nostro Dottore: «Non solo una coniugata obbediente è preferibile a una vergine disobbediente, ma anche una coniugata piú obbediente a una vergine meno obbediente»[6]. Preziosa quest'ultima osservazione, che nasce da un'altra amara esperienza del Santo. Questi spesso si meravigliava nel dover costatare che alcuni dell'uno e dell'altro sesso, dopo essersi votati alla perfetta continenza, osservavano negligentemente le cose comandate mentre avevano abbracciato con tanto ardore la rinuncia delle cose permesse[7].

2. L'umiltà. *Se il primo raffronto può essere a sfavore delle persone consacrate, può esserlo parimenti, anzi di piú, il secondo. Di piú, ho detto, perché la loro stessa condizione di persone consacrate può diventare un motivo di orgoglio. Per evitare questo pericolo, che giudica gravissimo, Ag. dedica tutta la seconda parte del* De sancta virginitate *ad inculcare l'umiltà, scrivendo le pagine piú belle intorno a questa virtú della quale ha parlato molto e spesso. Queste pagine di vibrante passione pastorale culminano in un celebre effato:* custos virginitatis caritas, locus autem huius custodis humilitas[8].

Ma non è questo il luogo di parlare della dottrina agostiniana dell'umiltà, di cui, per la profondità e la ricchezza con le quali ne ha parlato, è stato giustamente chiamato il dottore[9]. *Voglio dire soltanto che, dato l'inseparabile legame che egli vede tra umiltà e carità —* ubi humilitas, ibi caritas[10] *—, non poteva mancare il confronto tra umiltà e superbia riferite ai coniugati e alle persone consacrate. Già nel* De sancta virginitate, *concludendo la lunga esortazione sull'umiltà, si esprime fiduciosamente cosí: «E' piú facile che seguano l'Agnello (non certo dovunque egli vada, ma fin dove è loro consentito) le persone sposate, ma umili, che non le vergini che siano superbe. Come, infatti, potrà seguirlo uno che non si cura nemmeno di avvicinarlo? Ovvero, come potrà avvicinarglisi uno che non vada da lui ad imparare come egli* è mite ed umile di cuore?»[11].

Questo giudizio torna insistentemente negli scritti del vescovo d'Ippona[12]. *Nel celebre discorso* ad continentes, *paragonando matrimonio e verginità da una*

---

monastico, in *M. A.* II, 1931, pp. 935-975; A. MANRIQUE, *La vida monastica en S. Ag. Enchiridion*, El Escorial 1959; A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Aug.*, Würzburg 1968².

[5] *De bono coniug.* 23, 29.

[6] *De bono coniug.* 23, 30.

[7] *De bono coniug.* 23, 31.

[8] *De s. virgin.* 51, 52.

[9] P. ADNÉS, *L'humilité vertu spécifiquement chrét. d'après st. Aug.*, in *Revue Asc. Myst.*, 28 (1952), pp. 208-223; IDEM, *La doctrine de l'humilité chez st. Aug.*, Toulouse 1953.

[10] *In ep. Io*, prol.

[11] *De s. virgin.* 51, 52.

[12] *Enarr. in ps.* 75, 16: «è permesso sposarsi prima di far voto; mai però è permesso insuperbire. O vergine di Dio, tu non hai voluto sposarti, cosa che ti era lecita; e ti sei insuperbita, cosa a te e a tutti illecita! E' migliore una vergine umile che non una maritata umile; ma è migliore una maritata umile che una vergine superba»; *Enarr. in ps.* 99, 13: «è molto piú eccellente la vita di famiglia unita all'umiltà che non una vergine superba».

parte, umiltà e superbia dall'altra e combinando poi i due binomi dice loro: « E' migliore la santità verginale che la pudicizia coniugale. Se queste due cose vengono paragonate fra loro è migliore la prima che la seconda: chi ne dubita? Ma se a queste due aggiungo la superbia e l'umiltà... (allora) non dubito di preferire una sposata umile ad una vergine superba ». Vengono poi le parole ricordate sopra[13]*: « La figlia vergine avrà una gloria maggiore, la madre maritata una gloria minore, ma tutte e due saranno nel Regno di Dio... Se però tua madre fosse umile e tu superba, essa avrà un luogo, tu nessuno »*[14]*. E' difficile dire le cose con piú chiarezza e con piú efficacia.*

3. Il martirio. *Ma il confronto piú impegnativo è il martirio. Esso dimostra con l'evidenza dei fatti che possono avere la carità perfetta le persone non consacrate e non averla le consacrate. Agostino se ne serve appunto per insegnare alle vergini l'umiltà e per collocare la loro riconosciuta e ammirata dignità nel quadro generale della perfezione cristiana. Il martirio ha due prerogative indissociabili e indiscusse: costituisce l'apice della perfezione e non si configura che nell'atto della prova. La prima prerogativa induce a guardare ad esso come alla testimonianza suprema dell'amore, una testimonianza ben superiore alla consacrazione verginale, anche se questa lo segue subito dopo. La seconda pone i fedeli cristiani, vergini o sposati che siano, nella condizione d'ignorare durante tutta la vita se il loro amore è tanto forte da dare all'occasione la richiesta testimonianza del martirio. Di fronte a questo ideale, che Agostino considera una prospettiva ordinaria del cristiano*[15]*, tutti sono uguali, anche se non tutti ugualmente maturi. Può essere matura una donna sposata e non essere matura una vergine consacrata. « I doni di Dio sono occulti e solo la prova li rende manifesti... Chi sa se costei (la vergine) non abbia interiormente una qualche infermità spirituale che la renda immatura al martirio, mentre l'altra donna, di cui si vantava d'essere superiore, sia già in grado di bere al calice dell'umiltà che Cristo Signore aveva offerto per primo di bere a quei discepoli che erano innamorati delle altezze? Voglio dire: come fa, una vergine, a sapere che, mentre lei non è ancora una Tecla, l'altra non sia già una Crispina? »*[16]*. Tecla e Crispina sono i nomi di due martiri, una vergine, la prima, e una sposata, la seconda. Agostino è tanto convinto che può esserci maturità al martirio in una madre di famiglia e non esserci in una vergine sacra che, parlando al popolo di questo argomento, se ne esce in un'altra delle sue realistiche e tristi considerazioni: « ...pensate che nel tempo della persecuzione non fu coronata solo la vergine Agnese, ma anche la sposa Crispina; e forse, anzi non c'è dubbio, che in quella occasione alcune persone consacrate vennero meno e molti coniugati seppero combattere e vincere »*[17]*. Severo ammonimento alle vergini — e il vescovo d'Ippona non perde occasione per rivolgerlo loro — perché riflettano che se a causa della consacrazione a Dio sono superiori agli altri, possono risultare, all'ora della prova, molto inferiori.*

---

[13] Vedi p. X.
[14] *Serm.* 354, 9.
[15] Ag. ha parlato molto sull'argomento del martirio. Cf. p. e. *Serm.* 159, 8; 280-286.
[16] *De s. virgin.* 45, 46.
[17] *Serm.* 355, 6.

Ma i termini di confronto non sono ancora terminati. Ce n'è un altro che non riguarda questa volta il binomio verginità e matrimonio, ma il binomio verginità e povertà.

4. Il consiglio della povertà evangelica. *Si è detto sopra*[18] *che il nostro Dottore insiste su due dei consigli evangelici, sostenendo fortemente contro i manichei e contro i pelagiani che sono consigli, non precetti. Questa insistenza gli offre l'opportunità di un altro confronto tra chi abbraccia solo il consiglio della continenza perpetua e chi inoltre abbraccia anche quello della povertà volontaria. Non c'è dubbio che il secondo fa qualcosa di piú del primo per il Regno di Dio. A questo proposito Agostino parlando dei diversi gradi della fecondità spirituale, che sono poi i diversi doni divini, stabilisce il confronto di cui parliamo con queste parole: « Finalmente resterebbe da esaminare il caso di quei molti, uomini e donne, che vivono, sí, nella continenza verginale, ma non praticano le parole del Signore:* Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri: ne avrai un tesoro nel cielo. Poi vieni e seguimi. *Costoro non sanno decidersi ad abbracciare la vita di quei tali che* non hanno niente di proprio ma tutte le cose sono fra loro in comune. *Che dire? che i vergini di Dio non conseguano alcun frutto, quando scelgono una tal via? o che la verginità consacrata al Signore resti senza frutto, se non si compie un tal passo? »*[19]. *Egli è tanto convinto che la povertà volontaria rappresenti un passo avanti verso la perfezione cristiana nei riguardi della semplice consacrazione verginale da affermare perentoriamente che una vergine, la quale entri in un monastero, obbligandosi perciò alla povertà nella vita comune, e poi lo abbandoni restando vergine fuori di esso, cade per metà,* dimidia ruit, *lasciando intendere che, se uscita dal monastero, abbandonasse anche la verginità, cadrebbe totalmente*[20].

Dal rapido schizzo che ho abbozzato risulta chiaro che Agostino ha visto il difficile problema che pongono i diversi stati di vita cristiana a chi vuole armonizzarli nell'unità della perfezione evangelica e della vita ecclesiale; lo ha visto, e si è studiato d'illustrarlo con ricchezza di particolari, avendo cura di unire, senza negarli, i poli apparentemente opposti. Possiamo concludere con le sue stesse parole: « Molti dunque sono i doni di Dio: altri piú, altri meno nobili ed eccellenti. A ognuno viene dato il suo proprio dono, e capita che uno ha da sfruttare pochi doni ma di grado eminente, mentre un altro ne ha a disposizione di piú, quanto a numero, ma di grado inferiore. Quanto poi alle equivalenze o alle distinzioni che esistono fra l'uno e l'altro di tali doni in ordine al conseguimento della gloria eterna, chi, fra i mortali, oserà pronunziare una sentenza definitiva? »[21].

A questo punto, se questo è vero, si pone un'altra domanda: qual è allora il significato, quale il senso preciso della proclamata eccellenza della verginità sul matrimonio?

2. Senso del confronto

Per rispondere a questa domanda, occorre dire subito che il confronto, che Agostino privilegia e difende, non corre sulla linea del fine da raggiungere, che è uguale per tutti; né su quella della sicurezza di raggiungere questo fine, che non

[18] Vedi p. LXIX.
[19] *De s. virgin.* 45, 46.
[20] *Serm.* 355, 6.
[21] *De s. virgin.* 46, 46.

c'è per nessuno; e neppure sulla linea del grado di perfezione che si raggiungerà di fatto, che dipende da molti fattori: ma corre solo sulla linea dei segni e dei mezzi, segni e mezzi che servono a manifestare e a fomentare per loro natura un piú grande amore. Ho riassunto con parole mie un'ampia dottrina agostiniana. Su di essa, data l'importanza che al confronto annette il nostro Dottore, giova fermarsi un poco.

Conosciamo la risposta a questo confronto. Diciamo prima di tutto ciò che questa risposta non contiene.

a) Non contiene la chiamata alla perfezione della carità. *Non è vero che a questa perfezione non siano chiamati tutti i cristiani. Certo Agostino propone alle vergini un ideale di perfezione altissimo che impone loro di evitare non solo le colpe gravi, ma anche quelle che sono o vengono considerate lievi. Descrivendo queste ultime fa un elenco che vale la pena di ricordare. Dice: « non viso procace, non occhi curiosi, non lingua ciarliera, non ridere sguaiato, non scherzi villani, non mode indecenti, non portamento esageratamente sostenuto o languido ». Poi continua: « Voi non rendete* male per male, né maledizione per maledizione. *Anzi, cosí sublime è il grado della vostra carità che siete disposte a dare la vostra vita per i fratelli. Siete cosí, e cosí dovete essere ». E conclude: « Tutte queste virtú, unite alla verginità, offrono agli uomini un'immagine della vita angelica, riproducono sulla terra costumanze celesti »* [22].

Ma questo non toglie che egli abbia sostenuto apertamente due luminose verità che sono in perfetta sintonia con il Conc. Vat. II [23]. *Due verità che si possono esprimere brevemente cosí:* a) *tutti i cristiani sono chiamati alla perfezione della carità;* b) *la carità è l'essenza della perfezione cristiana. Per l'una e per l'altra di queste affermazioni, particolarmente per la seconda, c'è nelle sue opere un'abbondante messe di testi. Si comprende: si tratta di due tesi fondamentali della sua dottrina spirituale. Basti ricordare la sua insistenza sull'amore « gratuito » verso Dio e sul timore « casto », amore e timore che vengono predicati e proposti a tutti* [24]. *Basti ricordare la dottrina della necessità di testimoniare la fede fino al martirio. Del resto il testo riferito sopra dice chiaramente quale sia l'ideale cristiano a tutti possibile e per tutti obbligatorio: l'esercizio di tutte le virtú fino all'eroismo della carità. Aggiungendosi ad esso, la verginità ne riceve significato e valore, ma a sua volta gli conferisce una luce nuova, la luce d'un piú evidente riferimento escatologico e l'immagine di una vita che richiama l'evangelico* sicut angeli Dei.

b) Non contiene la sicurezza di raggiungere il fine della vita cristiana. *Questa come ha dichiarato il Concilio di Trento* [25], *non rientra tra le componenti della vita cristiana. Nessuno lo aveva ridetto piú insistentemente del Dottore della grazia. La salvezza è legata alla perseveranza e la perseveranza è un « grande dono » di Dio: si può (e si deve) chiederlo supplichevolmente, non si può aver la certezza finché si vive, salvo una divina rivelazione, di averlo ottenuto. Nulla può dare questa certezza, neppure, s'intende, la consacrazione a Dio nella verginità, neppure la vita cristiana piú esemplare. Tutta la dottrina della predestinazione*

[22] *De s. virgin.* 53, 54.
[23] Costit. *Lumen gentium,* c. 5: *Vocazione universale alla santità.*
[24] *Serm.* 334, 3; *Enarr. in ps.* 55, 17; 85, 11; 127, 9; *In ep. Io tr.* 9, 4; ecc.
[25] Decreto: *Sulla giustificazione,* c. 9: D.-S., 1533.

serve a fondare o a spiegare questo fatto, che non genera però, come si potrebbe pensare, scoramento o disperazione, ma, come spiega Agostino, confidenza e abbandono: Tutiores vivimus si totum Deo damus: « *viviamo piú sicuri se in tutto ci abbandoniamo a Dio* »[26]. *Ma non è il caso di approfondire qui questo difficile tema. Volevo dire solo che il Dottore della grazia, esaltando la verginità, non poteva pensare a concederle un passaporto per la vita eterna.*

c) Non contiene la certezza di salire, di fatto, a un grado piú alto di perfezione. *Sarebbe un terzo modo errato d'impostare il problema. Quanto Agostino ne sia lontano si è visto sopra. Il grado di perfezione infatti dipende per lui dal complesso di tutte le virtú. Ora nella vergine consacrata mentre ne risplende una in modo singolare, quella della castità, può mancarne un'altra o anche molte, ed essere perciò inferiore in virtú, molto inferiore, a una donna sposata.*

Ma che cosa dunque contiene, positivamente, la risposta agostiniana? Due dati preziosi: uno sulla linea del segno, un'altro sulla linea del mezzo.

a) La verginità consacrata è segno d'un piú grande amore. *Agostino lo sottolinea compiaciuto e con grande lirismo. E' l'amore che crea le sacre vergini. E quale amore! « Molte infatti con il fuoco dell'amore celeste hanno superato anche gli sforzi in contrario dei loro genitori. Si è adirato il padre, ha pianto la madre, ma lei non si è data per vinta: avanti agli occhi le splendeva il piú bello dei figli degli uomini ». Per Lui si è voluta adornare allo scopo di occuparsi di Lui con tutta se stessa:* ut tota eius curam gereret, *dice l'intraducibile latino agostiniano. « Questo, esclama il Santo, significa amare! ». Dunque, « un piú grande amore induce le vergini ad assumere un piú grande impegno. Non vogliono ciò che è lecito per piacere di piú a Colui al quale si consacrano. Ambiscono una maggiore bellezza del cuore. Quasi dicessero a Dio: cosa ci comandi? ci comandi di non essere adultere? Amando te, facciamo piú di ciò che comandi »*[27].

Non meno bello e prezioso il secondo motivo, che Agostino svolge con l'acume dello psicologo e l'esperienza del mistico.

b) La verginità consacrata è un mezzo per un piú grande amore. *Essa infatti rende l'animo piú libero e piú disponibile alle cose divine:* cogitat quae Domini sunt. *Il vescovo d'Ippona esorta le vergini a riversare in Cristo tutto l'amore che avrebbero dovuto al marito nel caso che si fossero sposate. Esse devono aspirare alla totalità dell'amore. « Ne avete ogni agio essendo il vostro cuore libero da legami di nozze »*[28]. *E insiste, ricordando che la verginità consacrata dà la possibilità di pensare, servire, piacere al Signore con maggiore agio e impone l'obbligo, perciò, di lodarlo ed amarlo con piú generosità, sperando in Lui con maggiore fermezza. Ecco le sue parole: « Lodate il Signore tanto piú dolcemente quanto piú intensamente pensate a lui. Sperate in lui con tanta piú felicità quanto maggiore è lo zelo con cui lo servite. Tanto piú ardente sia il vostro amore per lui quanto maggiore è la cura nel piacergli »*[29].

Ma questo ed altri aspetti che giustificano l'entusiasmo di Agostino per la verginità saranno piú chiari quando avremo detto qualcosa della teologia che li sostiene e li fonda.

---

[26] *De dono persev.* 6, 12.
[27] *Serm.* 161, 11-12.
[28] *De s. virgin.* 54, 55.
[29] *De s. virgin.* 27, 27.

CAPITOLO QUARTO

LA TEOLOGIA DELLA VERGINITA'

Visto teologicamente la verginità consacrata dispiega un ampio panorama di valori che l'inseriscono nel cuore della vita cristiana e la ricollegano con titolo speciale a Dio, a Gesú Cristo, alla Chiesa, all'uomo, al mondo, all'escatologia. Il vescovo d'Ippona, da grande teologo, non ha mancato di approfondire questi aspetti. Seguiamolo, sia pur rapidamente: non sarà inutile.

1. La verginità nei rapporti con Dio

La verginità ha un valore essenzialmente religioso: è questa la prima verità che occorre ricordare parlando dei suoi rapporti con Dio. « La verginità è degna di onore — scrive Agostino — non perché è verginità, ma perché è consacrata a Dio »[1]*. Senza questo rapporto di consacrazione resterebbe un fatto puramente naturale, e per di piú negativo, in quanto direbbe solo assenza di fecondità. « Non lodiamo le vergini — scrive ancora — perché sono vergini, ma perché sono consacrate a Dio con pia continenza »*[2]*, che è una virtú dello spirito. Di questa consacrazione due sono gli aspetti inseparabili che il nostro Dottore mette in rilievo: essa proviene da un dono di Dio ed è a sua volta un dono fatto a Dio, un dono che diventa un sacrificio di lode. Insiste particolarmente nel primo aspetto; ed è naturale quale conseguenza della* forma mentis *del Dottore della grazia e delle necessità polemiche. Del resto i testi biblici sono molto espliciti:* Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso, *dice il Signore* (Mt *19, 11); e S. Paolo:* Ciascuno ha il proprio dono da Dio (1 Cor *7, 7)*[3].

a) La consacrazione verginale dono di Dio. *Affermazione di fondo, da cui dipende l'incessante raccomandazione alla gratitudine, alla preghiera, all'umiltà. Prima di tutto la tesi generale: la continenza e la castità sono doni di Dio. E' questo il tema del lungo discorso su* La continenza: *basta rileggerne l'inizio*[4] *e la fine*[5]*. Ma il vescovo d'Ippona ha dedicato belle pagine a quest'argomento anche nelle* Confessioni, *nell'opera* La santa verginità *e nell'altra* La dignità dello stato vedovile.

Nelle Confessioni, *oltre l'eco commosso e commovente delle lotte sostenute dall'autore per decidersi a rompere con il passato e consacrarsi a Dio nella conti-*

[1] *De s. virgin.* 8, 8.
[2] *De s. virgin.* 11, 11.
[3] Agostino usa anche, frequentemente, il testo della *Sap.* 8, 21 e qualche volta (cf. *De continentia* 2, 2 s.) il *Salmo* 140, 3.
[4] *De contin.* 1, 1.
[5] *De contin.* 14, 32.

nenza perfetta — decisione attribuita esplicitamente e ripetutamente al dono della grazia[6] *— troviamo la breve, celebre preghiera che tanto urtò Pelagio*[7]: da quod iubes et iube quod vis. *« Comandi la continenza. Ebbene, da' ciò che comandi e comanda ciò che vuoi »*[8]. *E subito dopo: « ...a proposito del matrimonio indicasti una condizione migliore di quella lecita; e poiché me ne desti la grazia, fu la mia condizione ancor prima che diventassi dispensatore del tuo sacramento »*[9].

Nell'opera La santa verginità *la dottrina della grazia — e la controversia pelagiana era ancora lontana! — raggiunge i vertici. Agostino è tutto occupato ad inculcare alle vergini l'umiltà. Dimostra loro perciò che la consacrazione verginale è un dono di Dio*[10]. *Convinta di questo, la vergine sarà in grado di sfuggire a due grandi pericoli: a quello di pensare che gli sia stato perdonato poco e permettersi di conseguenza di amare poco*[11] *e a quello di disprezzare gli altri come il fariseo nel tempio. Per aiutarla a sfuggire al primo pericolo, che la renderebbe orgogliosa e povera d'amore e pertanto non piú una vergine sacra ma una larva, enuncia la piú alta e piú misteriosa dottrina intorno alla grazia, questa: Dio ci rimette anche i peccati che non commettiamo quando con la grazia preveniente c'impedisce di commetterli*[12]. *Nelle* Confessioni *aveva applicato questo principio a se stesso confessando a Dio che gli erano stati rimessi tutti i peccati, « quelli che di mia spontanea volontà commisi e quelli che sotto la tua guida evitai »*[13]. ò *Per aiutarla a sfuggire il secondo espone la dottrina, da noi ricordata*[14], *della necessaria disposizione al martirio che potrebbe non avere una vergine ed avere, invece, una donna sposata*[15].

Quando scrisse La dignità dello stato vedovile *la controversia pelagiana era scoppiata, anche se da poco. Nell'opera agostiniana se ne odono gli echi. C'è infatti l'accorato appello a guardarsi dai « nemici della grazia di Cristo »*[16] *e un accenno a « certi nostri fratelli », carissimi e dilettissimi, che sono implicati, certo senza malizia, ma implicati nell'errore*[17]. *E piú insistente c'è il discorso sulla continenza dono di Dio, sulla necessità della grazia per custodirla, sulla necessità della preghiera per ottenere la grazia*[18]. *Ma nessuno pensi che il discorso agostiniano abbia toccato solo un versante del problema, il versante di Dio: ha toccato anche l'altro, quello dell'uomo, e lo ha illustrato. Vediamo come.*

b) La consacrazione verginale è un dono ogerto a Dio: un dono ricevuto e ridonato. *A questo punto la teologia della verginità entra nel cuore stesso della*

---

[6] *Confess.* 8, 12, 30; 10, 30, 41.
[7] *De dono persev.* 20, 53.
[8] *Confess.* 10, 29, 40.
[9] *Confess.* 10, 30, 41.
[10] *De s. virgin.* 41, 42: « Non creda che, quello che è, lo sia per suo merito, ma piuttosto che questo dono sublime le provenga dall'alto ».
[11] *Ivi.* Si fa allusione a *Lc* 7, 47: parole evangeliche che costituiscono l'occasione e il fondo del discorso.
[12] *De s. virgin.* 41, 42-43.
[13] *Confess.* 2, 7, 15. Cf. *Serm.* 99, 6, dove viene enunciato il principio supremo da cui dipendono le parole citate delle *Confessioni* e quelle indicate ne *La Santa verginità*. Viene enunciato cosí: « Non c'è peccato che faccia un uomo, che non possa fare un altro uomo, se dall'alto gli manchi la guida di Colui che ha fatto l'uomo ».
[14] Vedi p.
[15] *De s. virgin.* 43, 44 s.
[16] *De bono viduit.* 17, 21.
[17] *De bono viduit.* 18, 22.
[18] *De bono viduit.* 16, 20 - 18, 22.

teologia della grazia, cioè nel mistero — inteso acutamente dal vescovo d'Ippona — dell'incontro tra azione divina e cooperazione umana. Agostino che tanto insiste nel primo termine, insiste altrettanto — e insegna ad insistervi — nel secondo. Peccato che molti non l'abbiano avvertito e non lo avvertano! [19] *Difende pertanto, per restare nel caso nostro, la consacrazione verginale sia come dono di Dio sia come libera scelta dell'uomo; libera non solo sul piano morale — lo abbiamo visto* [20] *— ma anche sul piano psicologico, in quanto il dono di Dio non esclude, ma postula la cooperazione dell'uomo.*

Scrivendo ai monaci di Adrumeto, dei quali alcuni affermando la grazia negavano il libero arbitrio, il nostro Dottore li difende tutti e due; li difende in un'opera che ha il titolo programmatico di La grazia e il libero arbitrio. *Per spiegare la tesi generale che stringe nell'unità i due poli dell'insegnamento cattolico, prende come esempio la loro stessa professione. Di essa dice il Signore:* non tutti capiscono, ma solo coloro ai quali è stato concesso (Mt *19, 11). Agostino commenta: queste parole non escludono il libero arbitrio messo in luce tanto apertamente da S. Paolo* (1 Cor *7, 37;* 1 Tim *5, 22) ma lo includono. Perciò: « coloro ai quali non è stato concesso o non vogliono o non fanno ciò che vogliono; quelli invece a quali è stato concesso vogliono cosí fortemente da compiere ciò che vogliono. In conclusione, che l'invito non capito da tutti sia capito da alcuni sta ad indicare e il dono della grazia e il libero arbitrio »* [21]. *E' con il libero arbitrio che l'uomo ridona a Dio il dono che ha ricevuto.*

Di questo dono ridonato parla come di un sacrificio offerto a Dio, anzi come di un olocausto. Troviamo la nozione di sacrificio e la sua applicazione all'uomo che si consacra a Dio, castiga con la temperanza il suo corpo e si rinnova interiormente, nella Città di Dio. *Giova rileggerne le parole. « Vero sacrificio è ogni opera buona che ci porta ad aderire con santa unione a Dio, riferita cioè a quell'ultimo fine nel quale possiamo diventare veramente beati... Perciò l'uomo stesso consacrato nel nome di Dio e a Dio votato, in quanto muore al mondo per vivere a Dio, è un sacrificio... Anche il nostro corpo, quando lo castighiamo con la virtú della temperanza, è un sacrificio... quanto piú è sacrificio l'anima che si volge a Dio affinché, accesa dal fuoco dell'amore, si spogli della forma della concupiscenza del secolo e si riformi sottomettendosi a Lui, che è la forma immutabile, e gli piaccia con quella bellezza che ha da Lui ricevuto? »* [22]. *Queste parole senza dubbio si possono e si devono intendere di tutti i pii cristiani, ma c'è da scommettere che, dettandole, Agostino pensò in particolare alle vergini consacrate. Come pure quando commentando i Salmi parla della Chiesa che offre a Dio un sacrificio di lode e vuol essere un olocausto per il suo Signore pensa — si può esserne certi — alle sacre vergini* [23]. *A chi infatti meglio che a loro si applicano queste parole messe appunto in bocca della Chiesa: « Il tuo fuoco consumi completamente tutto ciò che è mio, sicché niente di ciò che è mio rimanga a me, ma tutto sia tuo »?* [24].

---

[19] Son quanti, ieri ed oggi, sostengono che Ag., difendendo la grazia, abbia dimenticato la libertà.
[20] vedi p. LXVIII s.
[21] *De gratia et lib. arb.* 4, 7.
[22] *De civ. Dei* 10, 6.
[23] *Enarr. in ps.* 49, 15; 50, 23; 64, 4; 137, 2.
[24] *Enarr. in ps.* 65, 18.

2. La verginità in Cristo.

L'aspetto cristologico della verginità si può riassumere cosí: Cristo è il modello, lo sposo, il premio dei vergini. Basta questa breve enunziazione per mostrarne la ricchezza e la fecondità. Non c'è bisogno di dire che tutto questo vale anche per ogni cristiano, e sarebbe un non piccolo errore applicarlo solo alle persone consacrate. Quest'errore qualche volta è stato commesso, ma non dal vescovo d'Ippona. Egli sui termini cristologici ricordati intesse una bella, profonda e vasta dottrina spirituale che qui non è possibile ricordare per esteso. Cristo modello, Cristo sposo, Cristo premio sono per lui tre piani portanti della spiritualità cristiana: in essi s'inserisce con la sua nota specifica la consacrazione verginale.

Iniziando con una preghiera, come spesso soleva fare, la trattazione su La santa verginità, *Agostino ne riassume i rapporti con Cristo in una formula concisa ed efficace insieme: « Ci aiuti Cristo, figlio della Vergine e sposo delle vergini, nato fisicamente da un grembo verginale, sposato misticamente con nozze verginali »*[25]. *Vediamone i particolari.*

a) Cristo modello dei vergini. « *Il documento base e il modello piú perfetto della integrità verginale si deve ammirare, senza dubbio, in Cristo* »[26]. *Cosí lo stesso Agostino nel corso della trattazione. Sviluppando questo concetto fondamentale, spiega che Cristo è di tutti e per tutti modello: la sua vita è norma di virtú*[27], *che mostra ciò che si debba amare o fuggire per giungere al Padre e dice a tutti con l'esempio quale sia la medicina necessaria per guarire da ogni vizio*[28]. *Offre soprattutto l'esempio concreto delle beatitudini. Cristo le propose come il clima e il programma proprio dei suoi discepoli. Per entrare in questo clima e per attuare fedelmente questo programma basta guardare a Lui e imitarlo. Guardare a Cristo povero (beatitudine della povertà), a Cristo umile e mansueto (beatitudine della mitezza), a Cristo che piange (beatitudine delle lacrime), a Cristo che non ha altro cibo che il compimento della volontà del Padre (beatitudine della sete e fame di giustizia), a Cristo buon samaritano (beatitudine della misericordia), a Cristo che è senza peccato (beatitudine della purezza di cuore), a Cristo che perdona ai suoi crocifissori (beatitudine della pace), a Cristo che muore in croce (beatitudine delle persecuzioni): stupendo modello a cui ogni cristiano deve confrontarsi*[29].

Ma ecco, continua il nostro Dottore, Cristo incede per un cammino verginale, come possono seguirlo coloro che hanno scelto un altro cammino? In Cristo dunque « vengono proposte molte cose alla imitazione di tutti; non a tutti però viene proposto di imitarne la verginità del corpo »[30], *non a quelli cioè che non possono piú o non vogliono scegliere questa via. Ne segue che i vergini s'inseriscono nella imitazione di Cristo, doverosa per tutti, con una loro peculiarità distintiva, frutto di libera scelta, quella di seguire Cristo* anche *nella consacrazione verginale. Con la stessa peculiarità s'inseriscono in un altro rapporto di Cristo con la Chiesa, il rapporto sponsale.*

[25] *De s. virgin.* 2, 2.
[26] *De s. virgin.* 35, 35.
[27] *De vera relig.* 16, 32; *Confess.* 4, 12, 18.
[28] *De agone ch.* 11, 12.
[29] *De s. virgin.* 28, 28.
[30] *De s. virgin.* 27, 27.

b) Cristo sposo dei vergini. *Il titolo di spose di Cristo dato alle vergini era abituale nella patristica*[31]. *Anche Agostino lo usa riferendolo esplicitamente alle nozze tra la Chiesa e Cristo. « Non sono prive di nozze coloro che hanno consacrato a Dio la loro verginità conseguendo cosí un grado piú alto di amore e di santità nella Chiesa, perché anch'esse appartengono alle nozze con tutta la Chiesa, a quelle nozze nelle quali lo sposo è Cristo »*[32]. *Questo tema dell'unione sponsale tra la Chiesa e Cristo è un capitolo fecondissimo dell'ecclesiologia di Agostino che ne sviluppa molti particolari. L'unione è tanto stretta da costituire una sola persona — il* Christus totus *— al punto che possiamo ascoltare la voce della Chiesa in Cristo e la voce di Cristo nella Chiesa*[33]; *è tanto feconda da rendere la Chiesa partecipe, progressivamente, della bellezza stessa di Cristo*[34]; *è tanto indissociabile che nessuno può amare Cristo e non la Chiesa o viceversa*[35]. *Cristo ama la Chiesa sua sposa e la purifica e la santifica e la rende da peccatrice vergine*[36]; *la Chiesa riama Cristo suo sposo e conserva integra la verginità della fede e compie opere di salvezza e si adorna di virtú per apparire bella al suo cospetto*[37]. *A questo sposalizio partecipano tutti i cristiani, anche gli sposati*[38]. *Però nel modo piú alto e piú intimo vi partecipano due categorie, i martiri e i vergini. Infatti nella verginità e nel martirio, anche se in proporzioni diverse*[39], *v'è quella totalità e pienezza d'amore che esprime meglio d'ogni altra condizione, sulla linea del segno ecclesiale, l'amore indomabile con cui la Chiesa ama Cristo suo sposo. Perciò Agostino ammonisce le vergini: « Non vi è consentito di amare poco Colui per amore del quale ricusaste un amore che, pure, era legittimo ».*

Ma anche questo discorso, come tutte le cose belle, può nuocere. E nuoce di fatto, se l'unione sponsale viene trasferita dal piano spirituale, che le è proprio, al piano giuridico, che le è estraneo. Alcuni ve la trasferivano esponendosi incautamente a conclusioni inaccettabili[40]. *Agostino interviene e chiarisce. Che l'infedeltà d'una vergine consacrata sia piú grave dell'infedeltà d'una donna sposata, anche se questa, come quella, è una infedeltà a Cristo, non c'è dubbio; ma che la prima costituisca un'adulterio, come lo costituisce la seconda, no, assolutamente no: ne seguirebbero conseguenze assurde e sacrileghe. Queste, per esempio: la vergine consacrata la quale, abbandonando il suo proposito, passasse a nozze, non contrarrebbe un matrimonio ma commetterebbe un adulterio; la donna sposata che col permesso del marito si consacrasse a Dio renderebbe adultero Cristo (la parola è di Agostino).*

---

[31] Cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, in *Matr. e verg.*, Venegono Inferiore 1963, pp. 161-321.
[32] *In Io ev. tr.* 9, 2.
[33] E' un principio, questo, non solo di teologia, ma anche di esegesi che Ag. applica abitualmente soprattutto per spiegare il senso cristologico ed ecclesiologico dei Salmi.
[34] Una tesi fondamentale dell'ecclesiologia agostiniana è questa: la Chiesa sarà *senza macchia e senza ruga* (*Eph* 5, 27) solo nella fase escatologica: qui in terra è un corpo « misto » di giusti e di peccatori (*Retract.* 1, 19, 8; 2, 18). Cf. A. ZUMKELLER, *Eph 5, 27 im Verständnis A's u. seiner donatistischen u. pelagianischen Gegner*, in *Augustinianum*, 16 (1976), pp. 457-474.
[35] *In Io ep. tr.* 10, 3.
[36] *Serm.* 213, 7: *...meretricem invenit, virginem fecit.*
[37] Cf. S. TROMP, *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*, in *Gregorianum*, 18 (1937), pp. 3-29.
[38] Vedi p. XLIII.
[39] Vedi pp. LXX, LXXVII, XCIV.
[40] *De bono viduit.* 10, 13-11, 14.

Costoro dunque si lasciano ingannare dalla similitudo veritatis[41], *rendendo ripugnante una dottrina che, intesa spiritualmente, è bellissima.*

c) Cristo premio dei vergini. *Inutile dire che anche questo rapporto di premio è proprio di ogni cristiano. La beatitudine celeste ha per tutti un aspetto essenzialmente cristologico: tutti i beati contempleranno le inesauribili ricchezze dei tesori di sapienza e di scienza nascosti nel Cristo*[42] *ed eleveranno un cantico di lode alla gloria della sua grazia per averli salvati col proprio sangue: « nulla in quella Città sarà piú giocondo di questo cantico »*[43].

Ma anche in questa gioia, che sarà comune, i vergini entrano con la loro peculiarità. Nel De sancta virginitate *Agostino si esprime cosí: « La gioia delle vergini di Cristo è Cristo, in Cristo, con Cristo, al seguito di Cristo, per mezzo di Cristo, in ordine a Cristo. Le gioie proprie delle vergini di Cristo non sono le stesse delle non vergini, anche se appartenenti a Cristo. Avranno infatti anche gli altri eletti i loro godimenti, ma nessuno ne possederà di simili »*[44]. *La sintesi cristologica contenuta in queste parole non ha bisogno di commento. Cristo è la gioia di tutti i suoi discepoli: ne è l'oggetto, il principio, il compartecipe, il modello, la causa, il fine; ma per i vergini lo è con una nota propria, incomunicabile, in quanto essi, e solo essi, lo seguono dovunque vada mediante la verginità del cuore e del corpo*[45].

3. La verginità e la Chiesa

Trattando dei rapporti tra la consacrazione verginale e la Chiesa, Agostino scrive un altro capitolo — forse il piú bello — della sua teologia della verginità. La tesi di fondo riguarda la maternità verginale della Chiesa, la quale nello spirito è insieme vergine e madre. Di questa sublime realtà le vergini cristiane sono il frutto piú bello e il segno piú espressivo.

a) La Chiesa vergine e madre. *Vergine per l'integrità della fede, madre per la fecondità dell'amore*[46]. *Questa dottrina fondamentale dell'ecclesiologia e della spiritualità agostiniana*[47] *si ricollega ad alcuni testi biblici, al tipo di Eva, all'esempio di Maria. La verginità della Chiesa, su cui insiste con amore compiacente, Agostino ama ricollegarla alla parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13) e soprattutto alle parole di S. Paolo:* vi ho promessi ad un unico sposo per presentarvi quale vergine casta a Cristo (2 Cor *11, 2*). *Ecco un testo dove i tre motivi — S. Paolo, Eva e Maria — si fondono insieme: « Cristo è venuto e ha reso la Chiesa vergine. La Chiesa è vergine nella fede. Nella carne ha poche vergini, le santimoniali; ma nella fede tutti devono essere vergini, le donne e gli uomini; ivi, nella fede, dev'esserci la castità, la purità, la santità. Volete sapere che la Chiesa è vergine? Ascoltate l'Apostolo:* vi ho preparate per un solo sposo... *Ma temo, aggiunge, che come il serpente ingannò Eva con la sua astuzia... Il serpente... estinse la verginità nel cuore di Eva. Temo che si corrompano le vostre menti perdendo la castità che viene da Cristo. La Chiesa dunque è vergine: vergine è, vergine sia. Si guardi dal seduttore per non trovare il corruttore. Mi dirai forse: Se è vergine, come può partorire figli? E se*

---

[41] *De bono viduit.* 10, 13.
[42] *De Trin.* 13, 10, 24.
[43] *De civ. Dei* 22, 30, 4.
[44] *De s. virgin.* 27, 27.
[45] *Ivi.*
[46] *Serm.* 188, 4; 191, 2; 192, 2.
[47] M. AGTERBERG, *Ecclesia-Virgo*, Louvain 1960.

non partorisce figli, perché abbiam dato i nostri nomi per nascere dalle viscere di lei? Rispondo: E' vergine, eppure partorisce. Imita Maria, che partorí il Signore. Non è vero che la santa Maria vergine partorí e vergine rimase? Cosí anche la Chiesa partorisce ed è vergine. E, se poni mente, partorisce Cristo, perché sono membra di lui coloro che son battezzati. Voi siete, *dice l'Apostolo,* corpo di Cristo e membra *(*1 Cor *12, 27). Se dunque partorisce le membra di Cristo, è somigliantissima a Maria »*[48]. *Un altro testo, piú profondamente sintetico, il lettore lo troverà all'inizio del* De sancta virginitate[49].

La Ecclesia - Virgo *costituisce l'ammirazione e la preoccupazione del vescovo d'Ippona: ammirazione per quanto significa e rappresenta, cioè il tesoro della fede e dell'integrità spirituale, preoccupazione per il pericolo che un bene tanto grande venga devastato e distrutto. Come vescovo si sente custode e difensore di questo bene. « Se la Chiesa non fosse vergine, perché tanto preoccuparsi della sua integrità? »*[50]. *L'indefessa attività apostolica — scritti, discorsi, viaggi — che dispiegò in quasi quarant'anni di ministero dimostra quanto questa preoccupazione fosse sincera e profonda*[51].

Inseparabile dalla verginità, anzi compresa in essa — non c'è integrità della fede senza la fecondità dell'amore — la fecondità della Chiesa[52]*: la* Ecclesia-Mater *è l'altra faccia dell'*Ecclesia-Virgo. *Agostino la scoprí al momento delal conversione e ne cantò le iodi in una delle prime sue opere*[53]. *Fu l'*Ecclesia-Mater *che gli suggerí gli accenti piú patetici*[54]. *Si ricordi la controversia donatista, si ricordino i gemiti di Agostino per la lacerazione dell'unità, che era ed è la lacerazione della carità, e le fatiche che sofferse per risanarla*[55].

Anche questa nozione, come l'altra, è legata nel suo pensiero ad un testo biblico, precisamente quello di Mt *12, 48-50. Gesú Cristo vi mostra il valore e il primato della parentela spirituale con sé:* Chiunque fa la volontà del Padre mio è mio fratello e madre e sorella. *Agostino ne conclude che tutta la Chiesa — e in essa ogni anima pia — è madre di Cristo, perché facendo la volontà del Padre gli genera figli in tutto il mondo. « Sua madre è la Chiesa universale, in quanto, mediante la grazia divina, genera le sue membra, cioè i suoi fedeli. Inoltre, di ogni anima devota si può dire che essa è madre di Cristo, nel senso che, facendo la volontà del Padre, mediante la carità — che è virtú fecondissima — dà la vita a tutti coloro in cui imprime la forma di Cristo »*[56]. *Ne segue che tutta la Chiesa è madre di Cristo e tutta è vergine di Cristo:* tota mater Christi est, tota virgo Christi[57]. *Sul piano spirituale dunque non vi sono diversità: tutti i fedeli cristiani, vergini o sposati, sono madri di Cristo, sono vergini di Cristo. Ma in questa visione teologico-mistica della Chiesa c'è ancora posto per la consacrazione verginale? Sembrerebbe di no. E invece sí: Agostino lo mostra e lo spiega.*

---

48 *Serm.* 213, 7.
49 *De s. virgin.* 2, 2.
50 *Ivi.*
51 Cf. A. TRAPÉ, *S. Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico,* Fossano 1976.
52 *Serm.* 188, 4; vedi sotto p. XCIII.
53 *De mor. Eccl. cath.* 1, 30, 62-63.
54 P. e. *Psalmus c. partem Donati, epilogus; In Io ev. tr.* 6, 15; cf. P. BATIFFOL, *Le catholicisme de st. Aug.,* Paris 1929, pp. 269-276.
55 Ag. fu veramente il teologo e l'apostolo dell'unità: cf. P. BATIFFOL, *op. cit.,* pp. 129-348.
56 *De s. virgin.* 5, 5.
57 *De s. virgin.* 6, 6.

b) La Chiesa madre dei vergini. *Madre verissima di tutti i cristiani, la Chiesa è, per ragioni speciali, madre dei vergini. Il discorso agostiniano si rivolge abitualmente, come si sa, alle vergini, ma vale — inutile dirlo — per l'uno e l'altro sesso. Agostino inculca ed illustra questa verità partendo da una semplice constatazione, che è questa: le sacre vergini non nascono dal matrimonio anche se cristiano. Infatti la verginità come fatto fisico è frutto della natura: si nasce vergini anche da uno stupro, sacre vergini neppure da un legittimo matrimonio*[58]. *Ne segue che madre delle vergini è solo la Chiesa: è la Chiesa vergine sposa di Cristo che genera a Cristo le sacre vergini. « Le sacre vergini non le genera se non quella vergine sacra che fu sposata a un sol uomo, Cristo, al quale ha da essere presentata pura. Da questa Chiesa, che nello spirito è tutt'intera vergine e nel corpo lo è solo limitatamente a certi individui, nascono le vergini sacre, che son vergini nel corpo e nello spirito »*[59].

« Maria — dice Agostino al suo popolo — partorí il vostro capo, la Chiesa partorí voi »[60]. *Perciò le vergini sacre e tutti coloro che vogliono raggiungere la meta desiderata della consacrazione e restare fedeli ad essa, devono amare la Chiesa piú della madre terrena. « La Chiesa, tua madre, è anche madre di tua madre », scrive ad un giovane tentato di abbandonare la via di consacrazione intrapresa per le insistenze appunto di sua madre. E dopo aver descritto i fasti gloriosi insieme e dolorosi della maternità verginale della Chiesa, gli chiede: « Concepito da tali semi (i semi della fede e dell'amore divino) e procreato da un tale connubio (il connubio tra Cristo e la Chiesa) per una vita nuova, tu languisci e ti vai disfacendo per l'uomo vecchio? »*[61].

Lasciando cadere la risposta, che direttamente non ci riguarda, a questa domanda e invitando il lettore a leggere per intero la lettera agostiniana, che è un documento insigne dello zelo di Agostino per l'ideale monastico, proponiamoci a nostra volta una domanda, precisamente questa: quali sono le ragioni per cui la Chiesa, madre di tutti i cristiani, è madre in modo speciale delle persone consacrate? Mi pare che la risposta venga da un altro dei molteplici aspetti che legano la verginità alla Chiesa. Vale la pena di metterlo in rilievo.

c) La verginità consacrata è un'espressione piú alta della santità della Chiesa nella sua qualità di vergine sposa di Cristo. *Agostino lo dice in tutte lettere: « Essendo tutta la Chiesa santa nel corpo e nello spirito, quanto non è piú santa in quei membri nei quali è vergine nel corpo e nello spirito? »*[62]. *Agostino dunque, parlando della verginità nel senso pieno — che importa inseparabilmente, come vedremo*[63], *l'elemento corporeo e quello spirituale — stabilisce un'equazione tra verginità e santità, e proclama che se tutta la Chiesa è santa perché è vergine secondo lo spirito, questa santità brilla di luce piú fulgida in coloro che sono vergini anche secondo il corpo, in quanto la verginità interiore del cuore è in essi cosí forte, cosí travolgente da investire anche il corpo e comunicare ad esso la propria integrità. In questo modo il vescovo d'Ippona esalta insieme, senza svalutazioni o menomazioni di sorta, nel mistero sponsale*

[58] *De s. virgin.* 10, 10.
[59] *De s. virgin.* 12, 12.
[60] *Serm.* 192, 2.
[61] *Ep.* 243, 8-9.
[62] *De s. virgin.* 2, 2.
[63] Vedi p. XCIII.

di Cristo e della Chiesa la verginità dello spirito, propria anche dei coniugati che siano fedeli e casti, e la verginità di coloro che la custodiscono anche nel corpo, acquistando un posto e un significato singolare nella manifestazione ecclesiale di questo mistero.

Convinta di questo posto e di questo significato singolare che la verginità possiede nell'esprimere l'amore per il suo sposo e fedele all'insegnamento di Gesú, la Chiesa predica la verginità, onora le vergini, ne accoglie e ne offre a Cristo la consacrazione con la velatio, *le difende, ne organizza la vita e, quando sia necessario, le ammonisce e le richiama ai loro impegni: tutti segni, questi, della sua premurosa maternità verso di loro. Se dunque la Chiesa è madre di tutti, lo è in particolare e in modo piú tenero delle persone consacrate.*

A questo punto bisognerebbe ricordare le cure che ebbe e le fatiche che sopportò Agostino per introdurre in Africa, propagare, difendere, organizzare la verginità consacrata e la vita monastica. Si sentirebbe allora il cuore della Chiesa vibrare in quello del vescovo d'Ippona ma si andrebbe troppo lontano[64]. *Ricorderò solo alcune parole della celebre lettera diretta al monastero delle religiose della sua città episcopale dove era stata superiora sua sorella. Esse esprimono «la gioia che son solito godere di voi — cosí scrive — e trovare talvolta consolazione tra tanti scandali, di cui è pieno questo mondo, pensando alla vostra numerosa comunità, al vostro casto affetto, alla vostra santa vita, alla speciale grazia largitavi da Dio non solo di rinunciare alle nozze terrene, ma di preferire di abitare perfettamente concordi nella comunità della casa di Dio, per essere tutte un cuor solo e un'anima sola tesa verso Dio. Considerando questi beni che voi possedete, questi doni di Dio, il mio cuore suole trovare quel poco di riposo che mi è possibile tra le numerose tempeste dalle quali è agitato a causa d'altri mali»*[65].

4. La verginità e Maria

Il discorso sull'aspetto ecclesiologico della verginità, che ho cercato di delineare nelle pagine precedenti, continua in quello mariologico, tanto è viva e profonda la somiglianza tra Maria e la Chiesa. Agostino la illustra con ricchezza di particolari e con evidente compiacenza. Ne risulta un altro bel capitolo di teologia e di spiritualità. Non esporrò qui la dottrina mariologica dell'Ipponate che, per il tempo della patristica, è molto ricca e si lascia riassumere comodamente in quattro punti: maternità divina di Maria, verginità perpetua, santità perfetta, rapporti con la Chiesa. Mi limiterò a qualche accenno su quest'ultimo punto che tocca il nostro argomento.

a) Maria tipo e madre della Chiesa. *La maternità verginale di Maria è un grande miracolo*[66] *che Dio ha compiuto perché Maria fosse figura della Chiesa, «a significare cioè che le membra di Cristo sarebbero dovute nascere spiritualmente da una vergine, la Chiesa»*[67]. *La Chiesa infatti doveva essere nello spirito ciò che Maria fu anche nel corpo: vergine e madre. «La Chiesa ricopia gli esempi*

[64] Vedi cap. 3°, nota 4.
[65] *Ep.* 211, 2-3.
[66] *Ep.* 137, 2, 8.
[67] *De s. virgin.* 6, 6.

della madre del suo sposo e del suo Signore ed è, anche lei, madre e vergine... Maria mise al mondo fisicamente il capo di questo corpo; la Chiesa genera spiritualmente le membra di quel capo. Nell'una e nell'altra la verginità non ostacola la fecondità; nell'una e nell'altra la fecondità non toglie la verginità »[68]. *Perciò la Chiesa è « somigliantissima a Maria »*[69].

Ma la Chiesa è e dev'essere somigliantissima a Maria anche nell'integrità della fede che costituisce appunto la sua verginità spirituale. Maria, dice Agostino, « se fu beata per aver concepito il corpo di Cristo, lo fu maggiormente per aver accettato la fede nel Cristo ». Anzi, continua arditamente, « di nessun valore sarebbe stata per lei la stessa divina maternità, se lei il Cristo non l'avesse portato nel cuore, con una sorte piú fortunata di quando lo concepí nella carne »[70]. *Maria non è solo figura ed esempio della Chiesa, ma ne è madre. C'è un testo agostiniano veramente bello e molto prezioso: conferma il titolo decretato a Maria da Paolo VI al termine dell'ultimo Concilio. Dice dunque l'autore del* De sancta virginitate: *« Maria è stata l'unica donna ad essere insieme madre e vergine, tanto nello spirito come nel corpo. Spiritualmente però non fu madre del nostro capo, cioè del nostro Salvatore, dal quale piuttosto ebbe la vita, come l'hanno tutti coloro che credono in lui (anche lei è una di questi!), ai quali si applica giustamente il nome di figli dello sposo. E' invece senza alcun dubbio madre delle sue membra, che siamo noi, nel senso che ha cooperato mediante l'amore a generare alla Chiesa dei fedeli, che formano le membra di quel capo »*[71].

Anche in questo la Chiesa imita la madre del suo Signore generando le membra di Cristo mediante l'amore[72]. *Possiamo concludere questo rapido confronto tra Maria e la Chiesa con queste parole che situano la grandezza di Maria nella grandezza della Chiesa: « E' santa Maria, è beata Maria, ma la Chiesa è migliore di Maria. Perché? Perché Maria è parte della Chiesa: membro santo, membro sovrano, ma tuttavia membro del corpo intero. Se è membro del corpo intero, il corpo è senza dubbio da piú d'un membro »*[73]. *Il confronto invece continua nei rapporti con le vergini, rapporti che s'inseriscono in quelli piú generali di Maria con la Chiesa.*

b) Maria primo esempio della verginità consacrata. Coepit dignitas virginalis a matre Domini[74]. *Con queste parole enuncia due profonde convinzioni delle quali una attiene alla fede, l'altra alla teologia; sono: la perpetua verginità di Maria e il voto di verginità da lei emesso quand'era ancora ignara di dover diventare madre del Verbo incarnato. La prima di esse la ripete con insistente fermezza*[75] *e la difende contro le difficoltà della ragione*[76]. *La seconda la ricollega al testo di* Lc *1, 34, e la ricorda nelle esortazioni alle vergini. Queste esortazioni a loro volta sono composte su due note dominanti: la grande convenienza di quel voto, che rende la verginità « piú gradita e piú cara » al Signore*[77], *e la grande felicità d'imi-*

68 *De s. virgin.* 2, 2.
69 *Serm.* 213, 7.
70 *De s. virgin.* 3, 3.
71 *De s. virgin.* 6, 6.
72 *Ench.* 34, 10.
73 *Serm.* Denis 25, in M. A., I, p. 158.
74 *Serm.* 51, 26.
75 *Serm.* 51, 18; 186, 1; 188, 4; 190, 2; 196, 1.
76 *Ep.* 137, 2, 8.
77 *De s. virgin.* 4, 4.

tare Maria[78]. *Né le sante vergini devono rammaricarsi se, conservando la verginità, non possono diventar madri in senso fisico — privilegio, questo, che fu solo di Maria — perché «il parto di quella vergine singolare e santa è la gloria di tutte le sante vergini»*[79], *perché, dice loro Agostino, «colui che non potete partorire come figlio nella carne, lo avete come sposo nel cuore; e un tale sposo che, mentre la vostra felicità lo stringe come redentore, la vostra verginità non ne paventa pericolo alcuno»*[80]. *Del resto «anch'esse, le vergini, sono insieme a Maria madri di Cristo, a condizione che facciano la volontà del Padre»*[81]. *Madri di Cristo insieme a Maria in quanto lo concepirono nel cuore con la fede e lo partoriscono con la professione di fede*[82]. *Madri di Cristo, poi, perché cooperano con la Chiesa affinché nascano in essa le membra di Cristo.*

5. La verginità e l'apostolato

A questo punto il discorso si apre sulle relazioni tra la verginità e l'apostolato. Il nostro Dottore non le ha approfondite, almeno per ciò che concerne l'apostolato attivo, ma ne ha posto il principio generale. Eccolo: «Non pensate di essere sterili, perché rimanete vergini. Anche la pia integrità della carne giova alla fecondità dello spirito»[83]. *Questa fecondità è prima di tutto interiore e individuale, ma è anche, all'occasione, esteriore; ed è sempre — esteriore o interiore — ecclesiale.*

Il vescovo d'Ippona non ha avuto occasione di sviluppare questo principio nei riguardi delle vergini. Lo ha sviluppato invece nei riguardi dei religiosi ai quali affida i compiti della preghiera e del lavoro — si ricordi la celebre opera su Il lavoro dei monaci — *ma anche, con innovazione coraggiosa e feconda, quelli dello studio e del sacerdozio*[84]. *Vale la pena di riportare qui, anche se l'argomento è stato toccato sopra, le parole di timbro apertamente ecclesiale con le quali suggerisce ai vescovi il celibato: «(il vescovo sia)* marito di una sola donna, *ma quanto meglio se non lo è di nessuna? L'Apostolo dice fino a che punto è concesso arrivare, cioè di non essere legato piú che ad una; ma è molto meglio se non è legato a nessuna.* Che abbia dei figli obbedienti: *cioè, se ne ha, che siano obbedienti; ma non già che cerchi di averne, se non ne ha. Raccomanda infatti la severità verso i figli per il buon andamento della casa.* Chi non sa stare a capo della sua casa, in che modo potrà aver cura della Chiesa di Dio? (1 Tim *3, 2. 4-5). Sono queste le parole dell'Apostolo. E come potrà essere senza figli il vescovo, se sarà un buon vescovo? Infine, colui che è vostro vescovo nel nome di Cristo, aiutato dalla grazia di Cristo non volle avere dei figli secondo la carne per poter avere dei figli spirituali. A voi tocca prestargli l'ossequio dovuto, la dovuta obbedienza e il dovuto servizio: ed avrà dei figli ossequienti, molti invece di pochi, celesti invece di terreni, coeredi invece di eredi»*[85].

---

[78] *Serm.* 191, 3, 4; 192, 2, 2.
[79] *De s. virgin.* 5, 5.
[80] *Serm.* 191, 3, 4.
[81] *De s. virgin.* 5, 5.
[82] *Serm.* 191, 3, 4.
[83] *Ivi.*
[84] Cf. A. TRAPÉ, *San Agustin y el monacato occidental*, in *La Ciudad de Dios*, 168 (1956), pp. 409-424; IDEM, *Introd.* a S. Ag., *Regola*, Milano 1971, pp. 56-65.
[85] *Serm.* Guelf. 32, 7, in *M. A.*, I, p. 569.

Questo testo dice eloquentemente quale fosse la premura del vescovo d'Ippona per il celibato sacerdotale, quando sacerdoti e vescovi non venissero scelti dai monasteri, come capitava spesso per quelli agostiniani. Era proprio convinto che verginità e fecondità spirituale costituiscono un binomio inseparabile: la verginità non è autentica, e lo vedremo subito, se non è spiritualmente feconda, e la fecondità spirituale non è piena se non è verginale. Agostino lo dimostra con l'esempio di Maria e della Chiesa, nelle quali la verginità esalta la fecondità e la fecondità la verginità.

Terminando questa troppo rapida carrellata sulla teologia della consacrazione verginale, resterebbe da dire del riferimento essenziale, che le è proprio, all'escatologia e del premio maggiore che l'attende nel regno di Dio; cioè resterebbe da illustrare il felicius *e il* iucundius *di cui parla Agostino a proposito della celeste beatitudine delle sacre vergini* [86]*. Ma il lettore vorrà contentarsi di quanto si è detto sopra* [87]*. Qui aggiungerò solo che il nostro Dottore proclama e studia la* concors differentia *della gloria dei beati* [88]*, una diversità concorde che è frutto dell'*unitas caritatis *la quale, escludendo ogni ombra di invidia, compie la meraviglia di rendere comune a tutti quel che è proprio di ognuno; per cui ognuno ha anche ciò che non ha quando ama nell'altro ciò che non ha, e amandolo ne gode e godendone lo possiede* [89].

Detto questo, raccogliamo le file del discorso finora svolto e fissiamo, finalmente, la nozione della verginità di cui si è parlato.

[86] *De s. virgin.* 29, 29.
[87] Vedi sopra p. LXXIII.
[88] *De s. virgin.*
[89] *In Io ev. tr.* 67, 2.

CAPITOLO QUINTO

NOZIONE DELLA VERGINITA' CRISTIANA

E' una nozione — il lettore se ne è accorto — complessa e profonda, che ha, senza dubbio, un elemento di ordine fisico, ma che è, essenzialmente, di ordine religioso, spirituale, soprannaturale, cristiano. Tra verginità fisica e verginità vera c'è un abisso. Questa è una virtú, e la virtú, dice e ripete Agostino, appartiene all'animo, non al corpo[1]. *La definizione migliore che trovo nelle opere agostiniane è questa: «verginità è la continenza per la quale si conserva l'integrità del corpo e la si consacra con voto al Creatore delle anime e dei corpi»*[2]. *Due elementi, l'integrità del corpo e la virtú dell'anima, dei quali il principale, e il solo essenziale, è il secondo. Quel che importa dunque è la* virginitas cordis: *senza di questa l'altra, la* virginitas corporis, *non è che un nulla. «Poche donne nella Chiesa hanno la verginità del corpo, ma tutti i fedeli hanno la verginità del cuore... perduta la quale, senza ragione si è vergini nel corpo. Violata nel cuore a che giova conservare la verginita nel corpo?»*[3].

Ma che cos'è per Agostino la verginità del cuore? Ecco la risposta: «la fede integra, la speranza solida, la carità sincera»[4]. *Si notino in questa risposta sia i sostantivi che gli aggettivi. Fede, speranza, carità: sono le virtú teologali che costituiscono l'anima della verginità; senza di esse l'integrità del corpo non è un bene, ma una privazione, la privazione della fecondità naturale che è un prezioso, grande dono di Dio*[5]. *Il nostro Dottore trae da questo ragionamento una conclusione forte, questa: chi non ha la vera fede non ha la vera verginità. Come potrà avere infatti la verginità vera chi non ha Dio per padre, la Chiesa per madre, Cristo per sposo? Non ci son dunque vere vergini presso gli eretici? Agostino risponde senza esitare: non ci sono*[6]. *Gli aggettivi poi — fede* integra, *speranza* solida, *carità* sincera *— dicono quale grado di virtú — e quindi di fecondità spirituale — devono avere le vergini cristiane per essere all'altezza della loro professione: la verginità, professata per l'impulso di un grande amore*[7], *non*

[1] *De bono coniug.* 21, 25; *De civ. Dei* 1, 18; *De nupt. et concup.* 1, 4, 5; *Contra Iul.* 8, 48.
[2] *De s. virgin.* 8, 8. Inutile dire che questo elemento interioristico vale anche per la castità coniugale, come si dice nel luogo citato e per la castità in genere: verginale, coniugale, vedovile cf. *De nupt. et concup.* 1, 4, 5.
[3] *Enarr. in ps.* 9, *s.* 2, 9.
[4] *In Io ev. tr.* 13, 12.
[5] *De s. virgin.* 11, 11.
[6] *In Io ev. tr.* 13, 12; *De nupt. et concup.* 1, 4, 5. Ad Ag. interessa qui l'aspetto oggettivo, non soggettivo, e, in questo secondo caso, si riferisce all'eresia formale o consapevole: ha presente la situazione donatista.
[7] Vedi sopra p. LXXX s.

si custodisce se non in forza d'un amore ugualmente grande, intenso, generoso.
Da questa nozione della verginità nascono alcune importanti conclusioni che giova ricordare.

a) *La prima riguarda la qualità spirituale della stessa verginità del corpo:* spiritualis est etiam virginitas corporis; *anche la verginità del corpo è spirituale, perché — spiega Agostino — « si promette e si custodisce mediante le virtú della continenza e della pietà ». Infatti, continua, « a quel modo che nessuno commette atti impuri se prima con l'anima non ne ha concepito il cattivo proposito, cosí nessuno conserva la purezza del corpo senza aver ben radicata nell'anima la virtú della castità »*[8]. *La verginità dunque è nel corpo, ma non è del corpo, bensí dello spirito, il quale amando e custodendo la castità santifica anche il corpo*[9].

b) *La seconda conclusione è quest'altra: le anime consacrate non possono perdere la verginità se non violando la castità. Ma la castità, come ogni virtú, non si viola se non per un atto della propria volontà. A nessuno sfugge il significato e il valore di questa conclusione che diventa a sua volta un luminoso principio. Il vescovo d'Ippona approfondí e applicò questa conclusione-principio nelle tristi circostanze di frequenti violazioni delle vergini cristiane da parte dei barbari che salivano dal Sud o scendevano dal Nord, e da parte dei circoncellioni donatisti, che erano peggiori dei barbari. Si rileggano gli accorati e pur sereni e fieri accenti nel primo libro de* La città di Dio *a proposito degli stupri commessi durante il sacco di Roma*[10]. *Eccone un saggio: « La pudicizia è un bene dell'animo che non si perde neppure quando sia oppresso il corpo. Anzi, quando il bene della santa continenza resiste all'immondezza delle concupiscenze carnali, il corpo stesso viene santificato. Perciò quando con ferma ed irremovibile volontà non si cede ad esse, il corpo non perde la sua santità, perché la volontà di usarne santamente persevera, e con la volontà, per quanto sta in noi, il potere »*[11].

Gli stessi accenti si odono nelle Lettere, *come in quella al prete Vittoriano, della quale ecco la conclusione: « L'integrità della pudicizia esercita tanta influenza sull'anima che, rimanendo questa inviolata, la pudicizia non può rimaner violata neppure nel corpo, anche nel caso che le membra abbiano sofferto la violenza ». E poco prima aveva dettato altre parole che associano arditamente la verginità oltraggiata alla gloria del martirio: « Quando l'anima rimane pura rifiutando il consenso ad atti osceni, rende esente dalla colpa anche il corpo: in tal caso tutto il male, che non ha né commesso né permesso nel proprio corpo la passione carnale della paziente, sarà attribuito solo alla colpa del delinquente: e qualunque sorta di violenza sarà considerata da Dio non come un peccato osceno derivante da perverso desiderio, ma come una cicatrice di martirio »*[12].

Ho voluto riportare questi testi, perché il lettore avesse la prova di come l'alta dottrina agostiniana sulla verginità si trasformasse in fonte di consolazione nei momenti tristi della storia. Quei momenti non sono ancora conclusi.

c) *Ma occorre tirare un'altra conclusione: questa volta per la forza dei contrari. S'è detto: non viene meno la santità del corpo quando non sia venuta meno quella dello spirito; ma vale anche il contrario: quando venga meno la santità*

---

[8] *De s. virgin.* 8, 8.
[9] *De civ. Dei* 1, 18.
[10] *De civ. Dei* 1, 16. 18-19.
[11] *De civ. Dei* 1, 18, 1.
[12] *Ep.* 111, 9.

dello spirito viene meno, anche se resta intatto, quella del corpo. Agostino la tira in tutte lettere nella Città di Dio[13].

A questo punto il lettore ricorrerà col pensiero a quanto si è detto sopra al termine dell'esposizione sulla sessualità e il matrimonio, e noterà la corrispondenza tra le due opposte nozioni della concupiscenza e della verginità. La concupiscenza viene condannata da Agostino non come fatto sessuale o come piacere, ma come causa di lotta, d'intemperanza, di disordine; la verginità viene esaltata non come integrità fisica o assenza di fecondità, ma come virtú, amore, consacrazione. L'interiorità agostiniana e il profondo spiritualismo che lo anima — interiorità e spiritualismo che non escludono, si noti bene, il riconoscimento della funzione essenziale del corpo nella natura umana, ma mettono l'accento su ciò che è specifico nell'uomo — esercitano su queste due nozioni, che toccano cosí da vicino per opposte ragioni il corporeo, un chiaro e benefico influsso. Ambedue modellate nella fucina della grande teologia di cui Agostino fu maestro, esse non hanno quella tinta fisicista o antisessuale che spesso si ascrive loro, ma dicono solo, la prima il male dell'ordine perduto, perduto proprio nel punto piú profondo e piú delicato della persona umana dove corporeo e sirituale s'incontrano; la seconda il bene dell'ordine riconquistato o, piú precisamente, da riconquistarsi progressivamente attraverso la totalità dell'amore che porta alla somiglianza con Cristo anche nella scelta dello stato.

[13] *De civ. Dei* 1, 18, 2.

Parte terza

VALUTAZIONE

Al termine di questa non breve introduzione l'attento lettore avrà tirato per suo conto alcune utili conclusioni, dando cosí una sua valutazione della sintesi dottrinale della quale le pagine precedenti hanno offerto un rapido abbozzo.

1) Penso che la prima sia stata questa: il vescovo d'Ippona non è un autore facile, e per molte ragioni: per la molteplicità degli scritti, per la diversità degli avversari, per la profondità della dottrina, per la progressiva evoluzione del pensiero. Ma neppure un autore oscuro. Il linguaggio, nonostante la tentazione di forzature polemiche e i rischi del pioniere, è chiaro; non meno chiaro il pensiero. L'oscurità sta spesso nelle cose, cioè nella difficoltà di creare una sintesi che tenga conto di tutte le componenti della Rivelazione. A chi lo legga senza prevenzioni, con le stesse disposizioni con le quali egli scrive[1]*, la sintesi da lui offerta apparirà subito vasta, coerente, profonda. Una sintesi che si può discutere, ma non si può trascurare. Non si può trascurare, dico, non solo per il momento storico in cui fu composta — a cavaliere tra la patristica e la scolastica — ma anche per la sua struttura interna, ragionata in ogni sua parte, che abbraccia teologia e filosofia, dommatica e morale, le leggi della grazia e quelle della natura. Una sintesi ben diversa, in ogni caso, da come spesso viene presentata. Le frequenti riserve che si sentono su di essa, piú che dal testo agostiniano dipendono dalla lettura frettolosa che se ne fa o dalle chiavi interpretative inesatte che si usano.*

2) La seconda conclusione che il lettore avrà tirato riguarda certamente il progresso dommatico fatto compiere da Agostino, anche in questo campo, alla teologia. Un progresso rilevante e decisivo che si può riassumere in questi punti: bontà del matrimonio, dignità della donna, sintesi dei beni per cui il matrimonio è un bene, equilibrio tra bontà del matrimonio ed eccellenza della verginità, sessualità prima e dopo il peccato.

Sul primo punto il contributo piú originale verte sull'interpretazione del crescite et multiplicamini, *sulla difesa delle seconde nozze, sul bene del matrimonio nonostante la tensione escatologica del Nuovo Testamento. Nel secondo sull'aperta difesa del sesso femminile, motivo di lode a Dio nella gloria della risurrezione, e sull'uguaglianza tra uomo e donna, non solo nel piano interiore dello spirito, immagine di Dio, ma anche in quello sociale dei diritti-doveri coniugali. Nel terzo sul celebre trinomio che esaltando i beni e denunciando i mali del matrimonio ne mostra la natura e la grandezza. Nel quarto sulla sapiente distinzione tra*

[1] Sulle disposizioni che Ag. esige dai suoi lettori v. *De Trin.* 3, 2; cf. l'*Introd.* al *De Trinitate,* NBA 4, pp. 14-16.

stato e persona per cui, in ordine alla perfezione, non sempre la maggiore eccellenza dell'uno si riflette sulla maggiore eccellenza dell'altra. Finalmente nel quinto punto il contributo agostiniano consiste in un'altra importante distinzione, troppo spesso disattesa, quella che corre tra concupiscenza ordinata, propria dello stato di felicità, e concupiscenza disordinata, propria dello stato presente.

3) Ma il lettore avrà colto anche i limiti di questa sintesi grandiosa, limiti che le pagine precedenti non hanno mancato qua e là di segnalare. Probabilmente questi: la sacramentalità del matrimonio, della quale si pongono tutte le premesse ma non se ne tira la conseguenza; l'insistenza sulla colpa veniale senza la distinzione esplicita tra peccato e imperfezione, la preferenza, anche se non esclusiva, all'ipotesi dell'assenza totale della concupiscenza nella condizione paradisiaca; il « privilegio paolino » ristretto alla sola separazione. Questi limiti, inevitabili del resto per qualunque dottore, anche della statura di Agostino, quando si muova per vie teologicamente impervie, non hanno impedito che la teologia posteriore abbia seguito il modello agostiniano aggiungendo e perfezionando, certo, ma anche, qua e là, male interpretando e restringendo indebitamente l'ampia prospettiva agostiniana. Anche di questo secondo caso bisogna tener conto per restituire a ciascuno il suo. Lo stesso magistero ecclesiastico, poi, ha esposto la sua dottrina in sorprendente sintonia con il Dottore d'Ippona.

4) Sarà stata questa, penso, la quarta ed ultima costatazione valutativa che il lettore avrà fatto. Costatazione giusta. Una tale sintonia non può sfuggire a nessuno. Ma occorre fare, a questo punto, un'osservazione chiarificatrice. Sintonia non vuol dire dipendenza. La Chiesa non ha fatta sua, come spesso si afferma, la dottrina d'un suo dottore, limitandosi a conferirgli, per cosí dire, il carattere di ufficialità; ma, a parlar propriamente, ha riconosciuto che quel suo dottore, interpretando rettamente la Scrittura e la tradizione, aveva insegnato la dottrina che apparteneva al comune deposito della fede. La Chiesa, pertanto, in Agostino come in altri dottori, riconosce ciò che è suo e come suo lo propone e lo espone ai fedeli. E' inutile dire che questa osservazione, se da una parte mette (o rimette) un dottore della Chiesa al posto che gli è proprio — un posto nel quale Agostino si sentiva a suo agio[2] —, dall'altra dà alla dottrina da lui difesa un valore ben diverso, il valore non piú d'una dottrina privata, anche se raccomandata, ma il valore d'una dottrina che apparteneva e appartiene alla Chiesa. E' un fatto, questo, da cui non si può prescindere nel darne un giudizio. Chi volesse prescinderne e continuasse, ciò nonostante, ad auspicare per il matrimonio e la verginità un modello dottrinale diverso, mostrerebbe di cercare in Agostino un falso bersaglio alle sue critiche.

Per il resto, cioè per quanto riguarda Agostino solo, vale a dire le sue peculiarità teologiche su questo argomento, piuttosto che rispondere alla seconda delle domande proposte sopra[3] — cosa che ci porterebbe fuori dall'ambito di questa introduzione, che ha lo scopo di aiutare il lettore a capire la dottrina del vescovo d'Ippona, non quello, direttamente almeno, di difenderla, penso che non posso fare di meglio che girare ai critici di oggi quanto lo stesso Agostino scriveva

[2] Cf. *Enarr. in ps.* 36, serm. 2, 19: *Quid enim ego sum? Quid sum? Numquid Catholica ego sum? Numquid hereditas Christi diffusa per gentes ego sum? Sufficit mihi ut in ea sim.*

[3] Vedi p. X.

ai suoi critici di ieri[4]. *« Coloro che leggono quest'opera, se capiscono, ringrazino il Signore; se non capiscono, preghino Colui dalla cui faccia emanano la scienza e l'intelligenza perché sia loro maestro interore. Coloro invece che pensano che io sia nell'errore, considerino diligentemente piú e piú volte ciò che ho scritto, affinché non accada che non siano loro forse ad errare ». Sapiente ammonimento di un grande scrittore, al termine ormai della vita, che sa di aver pensato molto prima di scrivere! « In quanto a me — continua il Santo con l'abituale modestia e con l'innato amore per la verità — quando per mezzo di quelli che leggono le mie opere posso non solo imparare maggiormente, ma anche correggermi, lo ritengo un beneficio divino. Ed è questo appunto che mi aspetto soprattutto dai dottori della Chiesa, se arriva nelle loro mani e si degnano prendere conoscenza di quanto scrivo »*[5].

I dottori della Chiesa, lungo i secoli, hanno apprezzato, anche in questo campo, il suo apporto al progresso della teologia e ne hanno seguito, per lo piú, il magistero. Oggi invece alcuni ritengono che il magistero agostiniano non sia piú valido e che occorra « deagostinizzare » (cosí dicono) la teologia del matrimonio. Il vescovo d'Ippona non amerebbe questa parola, perché, approfondendo questo ed altri innumerevoli argomenti, non ha mai pensato di « agostinizzare » la teologia, egli che ha sempre sostenuto che la verità, esistendo per sua natura in se stessa, non è di nessuno, ma diventa di tutti attraverso la conoscenza e l'amore[6]. *Ma a parte questo, anzi appunto per questo, sarebbe ben lieto di ogni autentico progresso teologico; di quel progresso teologico di cui egli stesso fu, e per il metodo e per il contenuto, un incomparabile maestro.*

Agostino Trapè

Alcune di queste pagine sono state scritte durante l'ultima malattia di mia madre, Maria Fortunati. Alla sua cara memoria siano dedicate tutte: a lei che nella semplicità della fede e nell'assiduità della preghiera visse l'alto ideale cristiano del matrimonio e vide con gioia due dei suoi figli consacrati a Dio.

[A. T.]

---

[4] Si tratta dei monaci di Marsiglia (chiamati poi semipelagiani) che criticavano aspramente la sua dottrina sulla grazia e la predestinazione.

[5] *De dono persev.* 24, 68.

[6] Cf. *De Trin.* 3, pr. 2 dove ai suoi critici dice precisamente cosí: *Noli meas litteras ex tua opinione vel contentione, sed ex divina lectione vel inconcussa ratione corrigere; si quid in eis veri comprehenderis, exsistendo non est meum at intellegendo et amando et tuum sit et meum; si quid autem falsi conviceris, errando fuerit meum sed iam cavendo nec tuum sit nec meum.*

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI:

De bono coniugali: *M* 6, 319; *PL* 40, 373; *CSEL* 41, 187.
De sancta virginitate: *M* 6, 341; *PL* 40, 397; *CSEL* 41, 235.
De bono viduitatis: *M* 6, 369; *PL* 40, 431; *CSEL* 41, 305.
De coniugiis adulterinis: *M* 6, 387; *PL* 40, 451; *CSEL* 41, 347.
De continentia: *M* 6, 533; *PL* 40, 349; *CSEL* 41, 141.
De nuptiis et concupiscentia: *M* 10/1, 338; *PL* 44, 413; *CSEL* 42, 211.

TRADUZIONI:

De bono coniugali:

FRANCESE: *BA* 2, ed. G. Combès 1948.
INGLESE: *FCh* 27, ed. Ch. T. Wilcox 1969[2].
ITALIANA: ed. R. Calzecchi Onesti, Vicenza 1966.
SPAGNUOLA: *BAC* 12, ed. F. Garcia 1973.
TEDESCA: ed. A. Maxsein, Würzburg 1949.

De sancta virginitate:

FRANCESE: *BA* 3, ed. J. Saint-Martin 1949[2].
INGLESE: *FCh* 27, ed. J. McQuade 1969[2].
ITALIANA: ed. R. Calzecchi Onesti, Vicenza 1966.
SPAGNUOLA: *BAC* 12, ed. L. Cilleruelo 1973.
edd. M.Mª de Aranzadi e J. Oteo, Madrid 1948.
TEDESCA: ed. I.M. Dietz, Würzburg 1952.

De bono viduitatis:

FRANCESE: *BA* 3, ed. J. Saint-Martin 1949[2].
INGLESE: *FCh* 16, ed. M.C. Eagan 1965[2].
SPAGNUOLA: *BAC* 12, ed. L. Cilleruelo 1973.
edd. M.Mª de Aranzadi e J. Oteo, Madrid 1948.
TEDESCA: ed. A. Maxsein, Würzburg 1952.

De coniugiis adulterinis:

FRANCESE: *BA* 2, ed. G. Combès 1948.
INGLESE: *FCh* 27, ed. Ch. T. Huegelmeyer 1969[2].
TEDESCA: ed. J. Schmid, Würzburg 1949.

De continentia:

FRANCESE: *BA* 3, ed. J. Saint-Martin 1949[2].
INGLESE: *FCh* 16, ed. M.F. McDonald 1965[2].
SPAGNUOLA: *BAC* 12, ed. L. Cilleruelo 1973.
TEDESCA: ed. P. Keseling, Würzburg 1949.

De nuptiis et concupiscentia:

FRANCESE: *BA* 23, edd. F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A.C. de Veer. 1974.
TEDESCA: A. Fingerle, Würzburg 1977.

MATRIMONIO E SESSUALITA'

ALEXANDER W. M., *Sex and Philosophy in Augustine*, in *Augustinian Studies*, 5 (1974), pp. 197-208.
ALVES PEREIRA B., *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris, 1930.
ASENSIO F., *Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?*, in *Gregorianum*, 31 (1950), pp. 35-62; 163-191; 362-390.
BAILEY D. S., *Sexual Relation in Christian Thought*, New York, 1959.
BAMBERG C., *Der Leib des Menschen nach dem Zeugnis der Väter*, in *Anima*, 9 (1954), pp. 117-130.
BARDY G., *La doctrine de saint Augustin sur le mode de génération avant le péché*, in *Bibliothèque augustinienne*, 35, pp. 539-542.
BLÁZQUEZ N., *Psicoética de la intimidad conyugal según san Agustín*, in *Augustinus*, 15 (1970), pp. 113-149.
IDEM, *San Agustín y el experimentalismo sexual*, in *Arbor*, 89 (1974), pp. 315-326.
BONNER G., « Libido » *and* « Concupiscentia » *in St. Augustine*, in *Studia Patristica*, VI (*Texte und Untersuchungen*, 81), Berlin, 1962, pp. 303-314.
BORRESEN K. E., *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris, 1968.
BOULET C., *La pédagogie de saint Augustin dans les problèmes moraux et l'ascétisme chrétien*, « Mémoire de diplôme d'études supérieures, Fac. des Lettres » Dijon, 1968.
BRUCCULERI A., *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Roma, 1945².
CAMPO DEL POZO F., *Derecho natural de contenido mudable según san Agustín*, in *La Ciudad de Dios*, 183 (1970), pp. 536-568.
CIPRIANI N., *Una teoria neoplatonica alla base dell'etica sessuale di S. Agostino*, in *Augustinianum*, 14 (1974), pp. 351-361.
COPPENS F., *L'interprétation sexuelle du péché du paradis dans la littérature patristique*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 24 (1948), pp. 402-408.
COVI D., *Valore e finalità del sesso secondo S. Agostino*, (tesi), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1970.
IDEM, *Il fondamento ontologico della sessualità umana secondo S. Agostino*, in *Laurentianum*, 11 (1970), pp. 373-395.
IDEM, *El fin de la actividad sexual según san Agustín. Orden de la naturaleza y fin del acto sexual*, in *Augustinus*, 17 (1972), pp. 47-65.
IDEM, *La etica sexual según san Agustín*, in *Augustinus*, 18 (1973), pp. 303-315.
IDEM, *El valor y el fin de la actividad sexual matrimonial según san Agustín*, in *Augustinus*, 19 (1974), pp. 113-126.
CUESTA S., *El equilibrio pasional en la doctrina estóica y en la de san Agustín*, Madrid, 1945.
DE JESUS S., *Las pasiones de la concepción agustiniana de la vida espiritual*, in *Revista de Espiritualidad*, 14 (1955), pp. 251-280.
DELHAYE G., *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 26 (1953), pp. 112-130.
DERMINE J., *La doctrine du mariage chrétien*, Louvain, 1938⁵.
FAUL D., *Saint Augustine on the Marriage. Recent Views and a Critique*, in *Augustinus*, 12 (1967), pp. 165-180.
FUCHS J., *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, Köln, 1949.
IDEM, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg, 1967.
GEERTS J. W., *Over een boek van den H. Augustinus*, in *Ons geestelijk Leven*, 21 (1941-1942), pp. 84-92; 130-134.
GEREST R. C., *Mistero e problemi del matrimonio nei primi cinque secoli della Chiesa*, in *Sacra Doctrina*, 13 (1968), pp. 19-59.
GODEFROY L., *Le mariage au temps des Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 18, cc. 2077-2115.
GROSS J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmes*, München-Basel, 1960, I, pp. 257-376.
GUNTHÖR A., *Kritische Bemerkungen zu neuen Theorien über die Ehe und eheliche Hingabe*, in *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 144 (1964), pp. 316-350.
HÄRING B., *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen, 1966.
HONINGS B., *Morale coniugale agostiniana. Sintesi di un dualismo*, in *Ephemerides carmeliticae*, 20 (1969), pp. 259-319.

HUFTIER M., *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, Paris, 1964.
HUGO J. J., *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Chicago, 1969.
JANSSENS L., *Morale conjugale et progestogènes*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 39 (1963), pp. 787-826.
IDEM, *Chasteté conjugale selon l'Encyclique* « Casti Connubi » *et suivant la Constitution pastorale* « Gaudium et Spes », in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 42 (1966), pp. 513-554.
JOYCE G. H., *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Study*, New York, 1933 (trad. it. Alba, 1955).
KLOMPS H., *Tradizione e progresso nella teologia morale*, Roma, 1967.
KÖRNER F., *Vom Sein und Sollen des Menschen*, Paris, 1963.
LADOMERSZKY N., *Saint Augustin, docteur du mariage chrétien*, Roma, 1942.
LECLERC G., *Mariage des vieillards et* « probati auctores », in *Salesianum* 28 (1966), pp. 672-718.
LODOVICI E. S., *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Milano, 1976.
MAGGIOLINI S., *Il matrimonio, la verginità*, Milano, 1977.
MAUSBACH J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Berlin, 1909.
MESLIN M., *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne. Saint Augustin et Julien d'Éclane*, in *Mystique et Continence. Travaux scientifiques du VIIe congrès international d'Avon. Les Études Carmélitaines*, Paris-Bruges, 1952, pp. 293-307.
MONTANO L., *La concupiscencia en la doctrina de san Agustín*, Bogotá, 1946.
MORÁN C., *Un capitulo en la historia de la moral matrimonial. A propósito del* « Adversus Iovinianum » *de S. Jerónimo y del* « De bono coniugali » *de S. Agustín*, in *Estudio agustiniano*, 8 (1973), pp. 329-353.
MÜLLER M., *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung*, Regensburg, 1954.
O'BRIEN G. C., *Neoplatonism and the Marriage Doctrine of the Early Augustine*, Diss., Fordham University, 1974.
OGGIONI G., *Il matrimonio nei Padri (sino ad Agostino)*, Venegono, 1963.
O'MEARA J. J., *Virgil and Saint Augustine. The Roman Background to Christian Sexuality*, in *Augustinus*, 13 (1968), pp. 307-326.
ORBE R., *San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico*, in *Revista Española de Theología*, 1 (1941), pp. 313-337.
PALESTRO P., *Sesso e Persona: verso una nuova etica sessuale?*, Milano, 1967.
PELLAND G., *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Paris, 1972.
PÉPIN J., *La connaissance d'autrui chez Plotin et chez saint Augustin*, in *Augustinus*, 3 (1958), pp. 227-245.
PETERS J., *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, Paderborn, 1918.
PETERSON E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg, 1959.
PINCKAERS S., *Il rinnovamento della teologia morale*, Torino, 1969.
ROLAND-GOSSELIN B., *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925.
RONDET H., *L'anthropologie religieuse de saint Augustin*, in *Recherches de Science Religieuse*, (1939), pp. 163-196.
IDEM, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris, 1959.
ROSSI L., *Morale sessuale in evoluzione*, Torino, 1967.
IDEM, *Morale familiare*, Bologna, 1974.
SIMON R., *Sexualité et mariage chez saint Augustin*, in *Le Supplément*, 109 (1974), pp. 155-176.
THONNARD F., *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, in *Recherches Augustiniennes*, III, Paris, 1965.
IDEM, *La morale conjugale selon saint Augustin*, in *Revue des études augustiniennes*, 15 (1969), pp. 113-131.
TRAPÈ A., *Un celebre testo di S. Agostino sull'ignoranza e la difficoltà (Retr. I, 9, 6) e l'*« Opus imperfectum contra Iulianum », in *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, pp. 795-803.
IDEM, *S. Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano, 1976.

VACA C., *La sexualidad en San Agustín*, in *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, pp. 727-736.
IDEM, *El amor y el matrimonio. Glosas a S. Agustín*, Madrid, 1955.
IDEM, *La doctrina agustiniana del amor y los postulados de la psicología moderna*, in *Sanctus Augustinus, Vitae Spiritualis Magister*, I, Roma, 1959, pp. 169-193.
IDEM, *Teologia y sexualidad*, in *Religión y Cultura*, 1 (1956), pp. 61-82.
WESSEL J., *Bedeutung und Wesen der sexuellen Enziehung in augustinischen Gottesschau. Ein Beitrag zur christlichen Enziehungslehre*, Diss. Kevelaer, 1938.
WILLIS G. G., *An Analysis, with Commentary, of Saint Augustine of Hippo's Treatises on Marriage*, Manchester, 1939.
ZALBA M., *En torno a una interpretación agustiniana. La tradición prealfonsiana vista por Haering*, in *Augustinus*, 15 (1970), pp. 3-18.
ZUMKELLER A., *Augustinus in der Diskussion unsere Zeit. Zu seiner Lehre über Welt, Leib, Ehe und Jungfräulichkeit*, in *Cor Unum*, 27 (1969), pp. 83-91; 28 (1970), pp. 12-24.

INDISSOLUBILITA' DEL MATRIMONIO

ADNES P., *De indissolubilitate matrimonii apud Patres: opiniones et observationes*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 61 (1972), pp. 195-224.
BERROUARD M.-F., *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée*, in *Recherches Augustiniennes*, V, Paris, 1968, pp. 139-155.
CROUZEL H., *Separazione o nuove nozze secondo gli antichi Padri*, in *La Civiltà Cattolica*, 200 (1966), pp. 137-157.
IDEM, *Le canon 10 (ou 11) du Concile d'Arles de 314 sur le divorce. Ses avatars dans la récente littérature de vulgarisation et une prétendue citation augustinienne à son sujet*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 72 (1971), pp. 128-131.
IDEM, *L'Eglise primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Paris, 1971.
IDEM, *Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 75 (1974), pp. 189-204.
IDEM, *Un nouvelle essay pour trouver l'acceptation des secondes noces après divorce dans l'Église, primitive*, in *Augustinianum*, 17 (1977), pp. 555-566.
KUITERS R., *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage*, in *Augustiniana*, 9 (1959), pp. 5-11.
LANGA P., *El divorcio visto por San Agustín*, in *Religión y Cultura*, 20 (1974), pp. 435-446.
LARGO TRECEÑO H., *Sancti Augustini doctrina de indissolubilitate matrimonii* (tesi), Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1964-1965.
MOINGT J., *Le divorce « pour motif d'impudicité »* (Mt 5, 32; 19, 9), in *Recherches de science religieuse*, 56 (1968), pp. 337-384.
PELLAND G., *Le dossier patristique relatif au divorce. Revue de quelques travaux récents*, in *Science et Esprit*, 24 (1972), pp. 285-312; 25 (1973), pp. 99-119.
POSPISHIL V., *Divorce and Remariage*, New York, 1967 (trad. it. Milano, 1968).
RINCON T., *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, in *Ius Canonicum*, 13, n. 25 (1973), pp. 9-137.

I BENI DEL MATRIMONIO

ARMAS G., *Hacia una etica agustiniana del hogar*, in *Augustinus*, 3 (1958), pp. 461-477; 4 (1959), pp. 519-527; 6 (1961), pp. 499-512; 7 (1962), pp. 145-164.
IDEM, *Amor, familia, hijos. Doctrina católica a la luz del genio de san Agustín*, Madrid, 1965.
ARÓSTEGUI A., *El control de natalidad según San Agustín*, in *Religión y Cultura*, 11 (1966), pp. 95-106.
DUBARLE A. M., *La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception?*, in *Vie Spirituelle, Suppl.*, 15 (1962), pp. 573-610.
DUPRÉ L., *Contraception and Catholics. A New Appraisal*, Baltimore-Dublin, 1964.
EGNER G., *Birth Regulation and Catholic Belief*, London, 1966.

GARCÍA VICENTE J., *La régulation des naissances dans l'Eglise catholique*, in *Vie Spirituelle*, Suppl., 18 (1965), pp. 315-338.
GHELLINCK J. de, *Pour l'histoire du mot* « sacramentum », Louvain, 1924.
JANSSENS L., *Mariage et fécondité: De* « Casti Connubi » à « Gaudium et Spes », Gembloux, 1967.
LARRABE J. L., *El matrimonio cristiano como edificación de la ciudad de Dios según san Agustín*, in *La Ciudad de Dios*, 185 (1972), pp. 671-679.
IDEM, *Matrimonio cristiano y educación de los hijos, según san Agustín*, in *Augustinus*, 18 (1973), pp. 373-389.
LOCHET L., *Les fins du mariage*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 73 (1951), pp. 449-465; 561-586.
NOONAN J., *Contraception: A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass., 1966².
IDEM, *Contraception et mariage. Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?*, Paris, 1969.
REUTER A., *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii*, in *Analecta Gregoriana*, 27, Roma, 1942.
ROBLES L., *Matrimonio y* « Ciudad de Dios » *en san Agustín*, in *Studium*, 9 (1969), pp. 257-279.
RUSSO B., *La regolazione naturale delle nascite dopo la* « Humanae Vitae », in *Rassegna di Teologia*, 11 (1970), pp. 307-326.
SCHAHL, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scholastique*, Paris, 1948.
SCHILLING O., *Die Staats und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg in Breisgau, 1910.
SERRIER G., *De qualques recherches concernant « le mariage-contrat-sacrament » et plus particulièrement de la doctrine augustinienne des biens du mariage*, Paris, 1928.
IDEM, *La doctrine augustinienne des biens du mariage*, (tesi), Nancy, 1928.
SIMON R., *Nouvelles orientations de la morale chrétienne*, in *Vie Spirituelle* Suppl., 21 (1968), pp. 469-494.
THILS G., *Tendences actuelles en théologie morale*, Gembloux, 1940.
VISENTIN P., *La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei Padri*, in *Studia Patavina*, 5 (1968), pp. 386-402.
IDEM, *Il matrimonio nella luce della teologia patristica*, in *Rivista Liturgica*, (1968), pp. 327-341.

VERGINITA'

AGTERBERG M., *Saint Augustin. Exégète de l'*« Ecclesia-Virgo », in *Augustiniana*, 8 (1958), pp. 237-266.
IDEM, *L'*« Ecclesia-Virgo » *et la* « Virginitas mentis » *des fidèles dans la pensée de saint Augustin*, in *Augustiniana*, 9 (1959), pp. 221-276.
IDEM, *L'*« Ecclesia-Virgo » *et les* « Sanctimoniales » *d'après saint Augustin*, in *Augustiniana*, 10 (1960), pp. 5-35.
IDEM, « Ecclesia-Virgo ». *Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez saint Augustin*, Louvain, 1960.
ARMAS G., *La continencia perfecta en la ética agustiniana, in Augustinus*, 1 (1956), pp. 559-571.
BOURASSA F., *Excellence de la virginité: arguments patristiques*, in *Sciences Ecclésiastiques*, 5 (1953), pp. 29-41.
IDEM, *La virginité dans l'état d'innocence*, in *Sciences Ecclésiastiques*, 6 (1954), pp. 249-257.
CAMELOT P.-T., *Egkrateia* (Continentia). *Les latins: Saint Augustin*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 4, cc. 365-368.
DEL ESTAL J. M., *El voto de virginidad en la primitiva iglesia de Africa*, in *La Ciudad de Dios*, 175 (1962), pp. 593-623.
FERNANDEZ GONZALEZ J., *Teología de la virginidad en san Agustín* (*Estudio lógico y literario del* « De virginitate »), in *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, 7 (1966), pp. 231-250.
GAUDEMET J., *Saint Augustin et le manquement au voeu de la virginité*, in *Études d'histoire du droit dédiées à M. Auguste Dumas*, pp. 135-145.

HEERINCKX P. J., *Divi Augustini tractatus* « De sancta virginitate », in *Antonianum*, (1931), pp. 36-58.
HESBERT R., *Saint Augustin et la virginité de la foi*, in *Augustinus Magister*, 2, Paris, 1954, pp. 645-655.
LA BONNARDIÈRE A. M., *La date du* « De continentia » *de saint Augustin*, in *Revue des études augustiniennes*, 5 (1959), pp. 121-127.
LARRABE J. L., *Matrimonio y virginidad en la patristica hasta san Agustín*, in *Lumen*, 22 (1973), pp. 3-30.
LEONET J., *Situación de la virginidad en la espiritualidad agustiniana*, in *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, 6 (1965), pp. 215-245.
RICCARDI D., *Verginità nella vita religiosa secondo la dottrina di sant'Agostino*, Roma, 1961.

TESTO LATINO E ABBREVIAZIONI

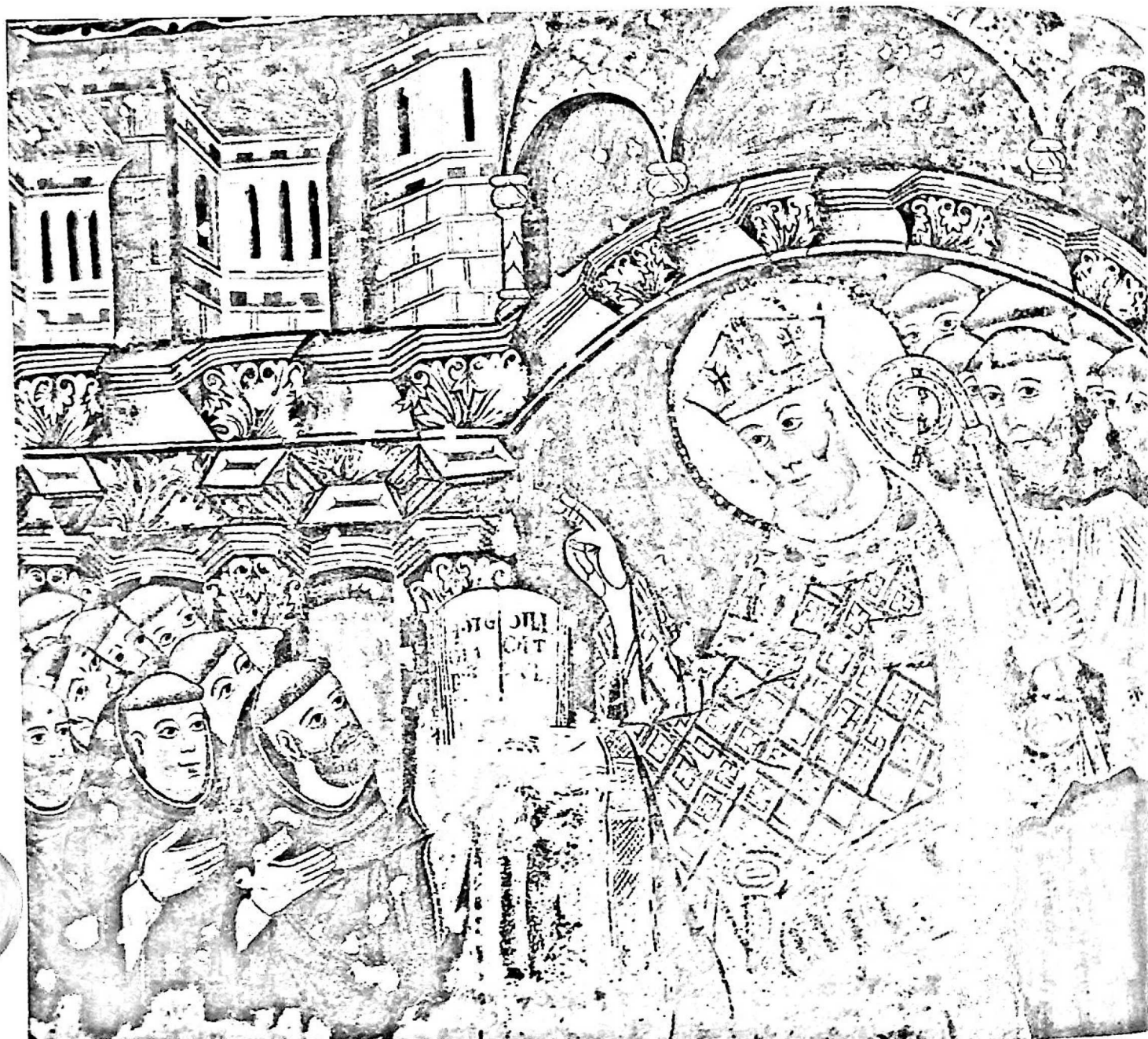
Il testo latino, tratto dall'edizione dei Maurini (voll. 6. 10/1) riprodotta dal Migne nella *Patrologia Latina* (voll. 41. 44), è stato confrontato con l'edizione critica del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* di Vienna (voll. 41-42) e le principali varianti tra i due testi sono state riportate in nota.

Abbreviazioni nel testo:

CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
PL	*Patrologia Latina.*
M.	editio monachorum S. Mauri, Parisiis 1679-1700.
Am.	ed. J. de Amerbach, Basileae 1489.
Codd.	antichi codici confrontati dai Maurini.
Edd.	antiche ediz. precedenti quella Maurina.
Er.	ed. D. Erasmus, Basileae 1529.
Lov.	ed. Lovaniensis 1577.
Lugd.	ed. Lugdunensis, 1561.
Ven.	ed. Venetiana 1584.

ACW	*Ancient Christian Writers*, Westminster Md.
BA	*Bibliothèque Augustinienne*, Paris.
BAC	*Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid.
FCh	*The Fathers of the Church*, New York.
NBA	*Nuova Biblioteca Agostiniana*, Roma.
REA	*Revue des Études Augustiniennes*, Paris.

Abbreviazioni negli indici:

A.	*Connubi adulterini.*
C.	*Continenza.*
M.	*Dignità del matrimonio.*
N.	*Nozze e concupiscenza.*
V.	*Santa verginità.*
Ve.	*Dignità dello stato vedovile.*

FRANCESCO DI BOCCO [?] (XIII sec.)
S. Agostino consegna la Regola
Fabriano, Pinacoteca Civica
già nel refettorio del convento
annesso alla chiesa di S. Agostino

SANT'AGOSTINO

LA DIGNITA' DEL MATRIMONIO

TESTO LATINO DELL'EDIZIONE MAURINA
CONFRONTATO CON IL CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM

INTRODUZIONE, TRADUZIONE E NOTE DI
MARIA PALMIERI

INTRODUZIONE

E' la prima opera nella quale Agostino affronta di proposito il problema del matrimonio con l'intento di offrirne una sintesi dommatica e morale insieme; ed è la prima — e l'unica — che ci abbia lasciato la patristica[1], *la quale si è occupata molto dell'argomento, ma sempre occasionalmente e in modo settoriale.*

Data

Stando alle Ritrattazioni *deve collocarsi tra il 399 e il 401, probabilmente nel 400, quando Agostino aveva 46 anni ed era vescovo da quattro o cinque. Infatti le* Ritrattazioni, *che seguono, secondo il proposito dell'autore*[2], *l'ordine cronologico, la recensiscono tre numeri prima del* Contro le lettere di Petiliano, *il cui secondo libro è stato scritto sotto il pontificato di Anastasio, cioè non dopo il 19 dic. 401, data della morte di questo Pontefice*[3]. *Subito dopo* La dignità del matrimonio[4] *scriverà su* La santa verginità, *e nel libro 9° della* Genesi alla lettera, *opera cominciata nello stesso tempo, dirà di averla scritta da poco*[5]. *Un periodo d'intensa attività letteraria dunque — oltre la grande opera sulla Genesi, aveva messo mano anche al* De Trinitate *— e di particolare impegno pastorale nella controversia donatista.*

Occasione

L'occasione a scriverla non venne, come spesso per le opere agostiniane, dalla richiesta di confratelli nel sacerdozio o di laici, ma dalla premurosa sensibilità del pastore che sentí il bisogno d'intervenire in una controversia ormai decisa e, si può dire, superata, ma che richiedeva di lasciare dietro a sé pericolose confusioni di idee o gravi malintesi: la controversia sollevata da Gioviniano a Roma.

---

[1] Prima del Vescovo d'Ippona aveva scritto sull'argomento Tertulliano; ma il suo *Ad uxorem* piú che un trattato sul matrimonio è un'esortazione alla moglie, in caso di sua morte, a non risposarsi o in ogni caso a non sposare un pagano: la stessa tesi con un accento piú apertamente montanista nel *De exortatione castitatis* e con un montanismo piú acceso nel *De monogamia*. Anche S. Giovanni Crisostomo tenne tre omelie sul matrimonio (PG 51, 207-242), ma tutte e tre a carattere morale: contro le festività paganizzanti nella celebrazione delle nozze, contro l'adulterio e il divorzio, sulle qualità della futura sposa.

[2] *Retract., Prol.* 3.

[3] *Contra epp. Petil.* 2, 51, 118.

[4] *Retract.* 2, 23.

[5] *De Gen. ad litt.* 9, 7, 12: *nuper edidimus.* Questa indicazione è preziosa per la datazione interna della *Genesi alla lettera.* Ma tutto dipende dal significato dell'avverbio *nuper.* Il quale però non potrà significare un lasso di tempo molto lungo se, cominciando la *Santa verginità* subito dopo la *dignità del matrimonio,* Ag. dice: *Librum de bono coniugali nuper edidimus...*

«L'eresia di Gioviniano, scrive Agostino nelle Ritrattazioni, *che metteva sullo stesso piano il merito delle vergini consacrate e la pudicizia coniugale, prese nella città di Roma un grande sviluppo. Si dice addirittura che anche alcune religiose, la cui pudicizia era stata fino ad allora superiore a qualunque sospetto, si ridussero al matrimonio. L'argomento principale con cui le spingeva, era la domanda: "Tu dunque sarai migliore di Sara, migliore di Susanna o di Anna?". E sulla base della Sacra Scrittura rammentava loro tutte le altre figure femminili cosí ammirevoli, alle quali esse non potevano pensare di essere superiori e neppure pari. In questo modo aveva la meglio anche sul celibato santo di santi uomini, sempre rammentando le nozze dei Padri e facendo il paragone con loro. A queste mostruosità la santa Chiesa di Roma resistette con fedeltà ed energie estreme. Nessuno ormai osava piú sostenere le tesi di costui apertamente, però esse continuavano a circolare sotto forma di mormorii nelle conversazioni private. Ma era necessario affrontare l'eresia con ogni forza che il Signore ci donava, anche se ormai i suoi veleni strisciavano occultamente, soprattutto perché si pretendeva che non si potesse controbattere Gioviniano lodando, ma solo denigrando il matrimonio. Ecco il motivo per cui pubblicai questo libro»*[6].

C'era dunque in Gioviniano un grave errore di fondo e un'abile insidia di metodo. L'errore di fondo consisteva nell'esaltazione del matrimonio a scapito della verginità consacrata, cioè nella negazione di una dottrina cara ai Padri che la leggevano apertamente espressa nel Vangelo. L'insidia di metodo stava tutta in una domanda, alla quale gl'interpellati — i celibi e le vergini cristiane — non potevano non dare, in forza della virtú cristiana dell'umiltà, una risposta che non fosse contro di loro: sei tu forse migliore di Abramo, migliore di Sara?

Contro Gioviniano intervennero Siricio Papa, Ambrogio, Girolamo. Siricio condannò l'errore in un sinodo romano del 392[7]*, Ambrogio a Milano, dove Gioviniano s'era rifugiato, rinnovò in un sinodo del 393 la condanna romana*[8]*, Girolamo scrisse l'*Adversus Iovinianum, *confutando le tesi che questi aveva esposte nei suoi* Commentarioli[9]. *Ma fu proprio Girolamo, con la sua foga polemica, a complicare le cose. Egli, difendendo la verginità, sembrò svalutare il matrimonio. I discepoli di Gioviniano, ridotti ormai al silenzio, ne approfittarono per lanciare un'accusa pericolosissima. Dicevano infatti che gli oppugnatori del loro maestro non sapevano difendere la verginità senza dir male del matrimonio. Agostino avvertí la pericolosità di questa ritorsione. Essa, riportando la controversia ai termini del manicheismo e dell'antimanicheismo, veniva a dire che l'antimanicheo Gioviniano non poteva essere confutato se non a patto di passare dalla parte dei manichei: o condannare il matrimonio insieme ai manichei o ammettere l'uguaglianza di esso con la verginità insieme a Gioviniano.*

---

[6] *Retract.* 2, 22.

[7] Lettera *Optarem*; cf. Siricio *Ep.* 7; Jaffè-Wattembach 258.

[8] Cf. *Ep.* 62 al Papa Siricio; *Ep.* 8.

[9] Le tesi che Girolamo riuscí a districare dal «barbaro» latino dei *Commentarioli* (perduti) erano quattro: uguaglianza del matrimonio e verginità, impeccabilità del battezzato, inutilità del digiuno, identità della ricompensa nel cielo. Ag. nel *De haeresibus* cosí descrive l'eresia di Gioviniano: «Questi, come i filosofi stoici, diceva che tutti i peccati sono uguali, che l'uomo, ricevuto il lavacro della rigenerazione, non può peccare, che a nulla giovano i digiuni e l'astinenza. Distruggeva la verginità di Maria, affermando che l'aveva perduta generando. Inoltre equiparava i meriti dei coniugi casti e fedeli alla verginità delle consacrate e alla continenza di quelli tra i pii cristiani che eleggevano il celibato...» (*De haer.* 82). Cf. *De pecc. mer. et rem.* 3, 7, 13.

Intervenendo, Agostino si trova, con tanti anni di anticipo, nella stretta di un dilemma che durante la controversia pelagiana gli sarà brutalmente gettato in faccia dal temibile Giuliano. Il dilemma di questi era certamente piú radicale, perché, oltre il matrimonio, investiva il peccato originale e la grazia, ma si muoveva sulla stessa direzione: o pelagiani o manichei. Agostino comincia fin d'ora, quasi 18 anni prima di affrontare il vescovo di Eclano, a dimostrare che questo dilemma è falso, perché ammette una via d'uscita, che è, vedi caso, la dottrina cattolica, la quale passa in mezzo tra gioviniani e manichei, come piú tardi passerà in mezzo tra manichei e pelagiani[10]. *Infatti, riguardo al matrimonio e la verginità essa sostiene due verità che sembrano contrarie ma non lo sono: la bontà del matrimonio e la superiorità della verginità sul matrimonio, quando questa sia consacrata a Dio.*

- Contenuto

Queste due affermazioni costituiscono l'ossatura dell'opera che stiamo qui introducendo e la dividono in due parti. Nella prima (1, 1-20, 24) l'autore chiarisce e difende questi punti essenziali:

1) il matrimonio appartiene alla socialità naturale della natura umana e al grande bene dell'amicizia, anzi ne costituisce la prima cellula (1, 1);

2) il matrimonio è un bene (3, 3), « un bene che a buon diritto si può difendere contro tutte le calunnie » (20, 24): un bene in se stesso e non soltanto in relazione alla fornicazione (8, 8); anche se non è un bene necessario (9, 9-10, 10);

3) i beni del matrimonio sono tre: proles, fides, sacramentum; *cioè la procreazione dei figli, la fedeltà mutua dei coniugi e (per i cristiani) la santità del sacramento: il primo è un bene fondamentale, anche se non esclusivo (3, 3); il secondo dura sempre anche quando non fosse raggiungibile il primo, esclude l'adulterio ed è uguale per tutti e due i coniugi (4, 4-5, 5); il terzo è proprio del popolo di Dio (24, 32), esclude il divorzio ed assicura la stabilità del matrimonio (6, 6-7);*

4) perciò « le nozze sono sotto ogni riguardo onorevoli e il talamo è immacolato » (8, 8);

5) i patriarchi hanno avuto la virtú della continenza nell'animo; infatti si sono uniti alle loro mogli non per libidine, ma per il dovere di generare la prole destinata a propalare l'umanità (13, 15); sono perciò superiori agli stessi cristiani (17, 19): esempio della loro eminente virtú è Abramo, il padre della nostra fede, che si dichiarò pronto, per ubbidire a Dio, ad immolare il suo unico figlio (18, 22; 20, 24).

Dopo questa presa di posizione cosí chiara e inequivocabile che taglia corto con ogni tergiversazione manichea, Agostino risponde a Gioviniano. E' la seconda parte dell'opera (21, 25-23, 31). Risponde alla tesi di fondo e all'insidia del metodo. La prima risposta è sommaria, piú supposta che spiegata: « la castità della continenza è migliore della castità coniugale, benché entrambe siano buone » (23, 28). La dimostrazione di questa tesi è lasciata ad un'altra opera che Ag. certamente andava meditando di scrivere e che scriverà effettivamente subito dopo: La santa verginità.

[10] *Contra duas epp. Pel.* 1, 2, 4; 2, 2, 2; *Contra Iul.* 1, 2, 4.

Ampia invece ed esauriente è la risposta al metodo insidioso che usa Gioviniano per ingannare i semplici. Essa è basata essenzialmente su due distinzioni che riguardavano: a) la virtú nelle disposizioni interiori e la stessa virtú esercitata di fatto nelle opere; b) i beni e gli stati di vita in se stessi e le persone che possiedono quei beni o si trovano in quello stato.

Approfondendo la prima distinzione Agostino osserva che la continenza non è una virtú del corpo, ma dell'animo; e che perciò, molte volte, è presente nelle disposizioni interiori senza che si manifesti esteriormente per mancanza dell'occasione opportuna. Cosí, per esempio, la pazienza o il martirio. Molti possiedono interiormente la virtú della pazienza o son pronti a subire il martirio, ma non hanno, e forse non avranno mai, l'occasione di metterlo alla prova: «la pazienza di Pietro, che subí il martirio, non ha maggior merito di quella di Giovanni che non la subí; cosí in Giovanni, che non sperimentò il matrimonio, il merito della continenza non è maggiore che in Abramo, anche se questi ebbe figli». Infatti «Giovanni metteva la continenza in atto, Abramo la conservava in abito» (21, 26). Anzi la virtú può essere maggiore in chi la possiede senza esercitarla che in chi l'esercita, ma ne ha un grado minore (22, 27). Tutto ciò vale della continenza perfetta. I patriarchi e le grandi donne del V. T. la possedevano nelle disposizioni interiori, i celibi e le vergini cristiane la posseggono anche esteriormente. Perciò è perfettamente inutile rivolgere a questi e a queste la domanda che rivolgeva loro Gioviniano. La risposta è chiara e sicura: certamente, ognuno dice, io non sono migliore di Abramo e di Sara; ma non perché il matrimonio sia superiore alla continenza perfetta, bensí perché essi — Abramo e Sara — ebbero questa virtú nell'animo, e la ebbero in grado eminente, anche se, per ubbidire al volere divino che li destinava a propagare il popolo di Dio, non la esercitarono di fatto.

La seconda distinzione — in verità piú convincente — riguarda il paragone rispettivo tra beni e beni, e tra persone e persone. Infatti, se si paragonano tra loro i beni o gli stati di vita, non v'è dubbio che la verginità consacrata sia migliore del matrimonio; se invece si paragonano tra loro le persone, il discorso cambia: è migliore tra esse chi possiede un bene migliore (23, 28). E' un bene migliore, per esempio, l'obbedienza che la continenza perfetta: quella è obbligatoria, questa no; quella è la radice e la fonte di tutte le virtú, questa no. Perciò una vergine, se disobbediente ai precetti del Vangelo, è inferiore — incomparabilmente inferiore — a una donna sposata, perché questa è sulla via della salvezza, mentre la vergine ne è fuori. Conclusione: «...si deve preferire la sposata obbediente alla vergine meno obbediente» (23, 30).

Dopo questi chiarimenti Agostino aggiunge un riassunto ed alcune esortazioni finali, rivolte sia agli sposati che alle persone consacrate, e termina la sua opera, la quale anche se non soddisfa a tutte le nostre aspettative, ha un'importanza decisiva nella storia della teologia del matrimonio.

Importanza

Chi volesse darne un giudizio, può considerarla in sé e in ordine alla patristica precedente.

Considerandola in sé, ne noterà i pregi e i limiti. I pregi sono, a mio giudizio, nell'impostazione di fondo e nella sintesi dottrinale. L'impostazione di fondo è la socialità naturale dell'uomo nel cui centro s'inserisce l'unione matrimoniale

dell'uomo e della donna come la prima espressione dell'amicizia. E' un'impostazione francamente personalistica e moderna, che comanda la struttura dei primi capitoli, e si ha il torto di non averla studiata abbastanza. « E' spiacevole, nota il Solignac, che l'inizio del trattato non abbia richiamato maggiormente l'attenzione dei commentatori posteriori »[11]. *La sintesi è il celebre trinomio —* proles, fides, sacramentum — *che permette ad Agostino di illustrare i tre grandi beni del matrimonio: generazione, fedeltà mutua, indissolubilità, e i tre grandi mali che ne distruggono la dignità e la natura: l'antigenerazionismo, l'adulterio, il divorzio. Si può notare un altro pregio, che è la serena esposizione della dottrina, molto lontana dalla vivace polemica sulla sessualità che dominò la controversia con Giuliano.*

Ma l'opera presenta anche i suoi limiti. Il lettore li troverà prima di tutto nella differita soluzione del significato da dare al crescete e moltiplicatevi, *che è una questione fondamentale. I Padri avevano avanzato diverse spiegazioni spiritualistiche, che Agostino riporta senza prendere posizione (2, 2): la prenderà piú tardi (9° libro della* Genesi alla lettera), *e la prenderà a favore dell'interpretazione letterale (anche senza il peccato il genere umano si sarebbe propagato attraverso l'unione sessuale dell'uomo e della donna), facendo fare un grande passo in avanti alla teologia cattolica sul matrimonio.*

Li troverà poi nella sorvolata questione del divorzio in caso di adulterio, questione che approfondirà piú tardi, dietro le insistenti richieste di Pollenzio, con l'opera riportata qui appresso sui Connubi adulterini, *e nell'accenno sommario alla sacramentalità del matrimonio, della quale dà la ragione di fondo paragonando il matrimonio alla consacrazione sacerdotale, senza peraltro approfondirne e chiarirne la natura: l'approfondimento di questo tema sarà fatto dalla scolastica attraverso la chiarita e determinata nozione del sacramento.*

Va notato, inoltre, che la relazione tra il matrimonio e la sessualità o, piú precisamente, tra matrimonio e la concupiscentia carnis, *cioè la passione sessuale dominante e disordinata, verranno studiate nelle* Nozze e la concupiscenza.

Pur con questi limiti l'opera ha una grande importanza in ordine alla patristica precedente e alla teologia posteriore. E' infatti la prima sintesi dottrinale sul matrimonio che ha segnato le linee della teologia di questo sacramento. Infatti il celebre trinomio agostiniano è ripreso dai teologi posteriori e costituisce la struttura della Casti connubi *di Pio XI, la quale, parlando dei beni del matrimonio, riprende il trinomio agostiniano e lo spiega seguendo passo passo l'insegnamento del vescovo d'Ippona*[11].

[11] BA 49, 526.

DE BONO CONIUGALI

LA DIGNITA' DEL MATRIMONIO

DE BONO CONIUGALI

Cur coniugium bonum sit quaeritur (1, 1-12, 14)

Prima naturalis humanae societatis copula vir et uxor est.
CSEL 187
PL 373

1. 1. Quoniam unusquisque homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura magnumque habet et naturale bonum, vim quoque amicitiae, ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo tenerentur. Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tamquam alienigenas iunxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta formata est [1]. Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur. Consequens est connexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est non coniunctionis maris / et feminae, sed concubitus. Poterat enim esse in utroque sexu etiam sine tali commixtione alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana coniunctio.

CSEL 188

Unde primorum hominum proles posset exsistere, si non peccassent.

2. 2. Nec nunc opus est, ut scrutemur et in ea quaestione definitam sententiam proferamus, unde primorum hominum proles posset exsistere, quos benedixerat Deus dicens: *Crescite et multiplicamini et implete terram* [2], si non peccassent, cum mortis condicionem corpora eorum peccando meruerint nec esse concubitus nisi mortalium corporum possit. Plures enim de hac re sententiae diversaeque exstiterunt; et si examinandum sit, veritati [a] divinarum Scripturarum quaenam earum potissimum congruat, prolixae disputationis negotium / est. Sive ergo sine coeundi complexu alio aliquo modo, si non peccassent, habituri essent filios ex munere omnipotentissimi Creatoris, qui potuit etiam ipsos sine parentibus condere, qui potuit carnem Christi in utero virginali formare et, ut etiam ipsis infidelibus loquar, qui potuit apibus prolem sine concubitu dare; sive ibi multa mystice ac figurate dicta sint aliterque sit intellegendum, quod scriptum est: *Implete*

PL 374

[a] veritate *edd.*

[1] Cf. Gen 2, 21-22.
[2] Gen 1, 28.

LA DIGNITA' DEL MATRIMONIO

Il matrimonio è un bene e se ne ricercano i motivi (1, 1-12, 14)

Prima unione tra uomo e donna.

1. 1. Ciascun uomo è parte del genere umano; la sua natura è qualcosa di sociale e anche la forza dell'amicizia è un grande bene che egli possiede come innato. Per questa ragione Dio volle dare origine a tutti gli uomini da un unico individuo, in modo che nella loro società fossero stretti non solo dall'appartenenza al medesimo genere, ma anche dal vincolo della parentela. Pertanto il primo naturale legame della società umana è quello fra uomo e donna. E Dio non produsse neppure ciascuno dei due separatamente, congiungendoli poi come stranieri, ma creò l'una dall'altro e il fianco dell'uomo, da cui la donna fu estratta e formata, sta ad indicare la forza della loro congiunzione[1]. Fianco a fianco infatti si uniscono coloro che camminano insieme e che insieme guardano alla stessa meta. Conseguenza è che la società si continua nei figli che sono l'unico frutto onesto non del legame tra l'uomo e la donna, ma della relazione sessuale. Infatti anche senza un simile rapporto vi sarebbe potuta essere nei due sessi una forma di amichevole e fraterna congiunzione, fungendo l'uomo da guida e la donna da compagna.

Diverse teorie sulla riproduzione degli esseri umani prima del peccato originale.

2. 2. Non è necessario a questo punto che noi analizziamo e risolviamo il problema di come sarebbe potuta nascere la prole dei primi esseri umani, se questi non avessero peccato. Dio li aveva benedetti con le parole: *Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra*[2], ma l'unione fisica non può essere propria che dei corpi mortali, e la condizione mortale i loro corpi la meritarono appunto con il peccato. In effetti sulla questione si sono dati parecchi e diversi pareri, e se si volesse esaminare quale di essi si accordi nella maniera migliore con la verità delle divine Scritture, bisognerebbe ricorrere a una lunga trattazione. I nostri progenitori, se non avessero peccato, avrebbero potuto avere figli anziché attraverso la relazione carnale, in qualche maniera diversa, per dono del Creatore onnipotente, dato che egli poté far nascere loro stessi senza genitori, poté formare il corpo di Cristo nel grembo di una Vergine e per parlare in maniera intellegibile anche a coloro che non credono, poté assicurare la riproduzione alle api senza unione sessuale (1). Oppure si può pensare che questo

---

(1) Non c'è bisogno di dire che le nozioni di Ag. sulla storia naturale sono quelle dei suoi contemporanei. L'asessualità delle api è ricordata anche altrove: *De civ. Dei* 15, 27, 4; *De Trin.* 3, 8, 13; ecc.

terram et dominamini eius[3], id est, ut plenitudine et perfectione vitae ac potestatis id fieret, ut ipsum quoque incrementum et multiplicatio, qua dictum est: *Crescite et / multiplicamini*, provectu mentis et copia virtutis intellegatur, sicut in psalmo positum est: *Multiplicabis me in anima mea in virtutem*[4]; nec data sit homini prolis ista successio, nisi posteaquam causa peccati futura erat in morte decessio; sive corpus non spiritale illis hominibus, sed primo animale factum erat, ut oboedientiae merito postea fieret spiritale ad immortalitatem capessendam non post mortem, quae *invidia diaboli* intravit *in orbem terrarum*[5] et facta est poena peccati, sed per illam commutationem, quam significat Apostolus, ubi ait: *Deinde nos viventes qui reliqui sumus simul cum illis rapiemur in nubibus in obviam Christo in aera*[6], ut illa corpora primi coniugii et mortalia fuisse intellegamus prima conformatione et tamen non moritura, nisi peccassent, sicut minatus erat Deus: tamquam si vulnus minaretur, quia vulnerabile corpus erat, quod tamen non accidisset, nisi fieret quod ille vetuisset. Ita ergo possent etiam per concubitum talium corporum generationes subsistere, quae usque ad certum modum / haberent incrementum, nec vergerent tamen in senium aut usque in senium[b], nec tamen in mortem, donec illa benedictionis multiplicatione terra impleretur. Si enim vestibus Israelitarum praestitit Deus per annos quadraginta sine ullo detrimento / proprium statum[7], quanto magis praestaret corporibus oboedientium praecepto suo felicissimum quoddam temperamentum certi status, donec in melius converterentur non morte hominis, qua corpus ab anima deseritur, sed beata commutatione a mortalitate ad immortalitatem, ab animali ad spiritalem qualitatem!

CSEL 189

PL 375

CSEL 190

3. Harum sententiarum quae vera sit, vel si alia vel aliae possunt adhuc ex illis verbis exsculpi, quaerere ac disserere longum est.

Cur coniugium bonum sit.

- 3. Illud nunc dicimus, secundum istam condicionem nascendi et moriendi, quam novimus, et in qua creati sumus, aliquid boni esse coniugium masculi et feminae: cuius confoederationem ita

[b] aut... senium] *om. Lov.*

[3] *Ibidem.*
[4] Ps 137, 3.

passo contenga molti significati mistici e figurati, e che quindi la frase: *riempite la terra e dominatela*[3], vada interpretata diversamente, intendendo cioè che questo si sarebbe realizzato con la pienezza e la perfezione della vita e del potere. Perciò anche lo stesso accrescimento e moltiplicazione espressi con le parole: *crescete e moltiplicatevi* dovrebbe indicare un progresso dello spirito e un'abbondanza di virtú, come è nel salmo: *Tu mi moltiplicherai in virtú nell'anima mia*[4]. Non sarebbe stata data all'uomo questa continuazione nella prole, se non dopo che, a causa del peccato, l'individuo fu destinato a scomparire nella morte. O forse da principio a quegli uomini fu creato un corpo non spirituale, ma solamente animale, perché con il merito dell'obbedienza diventasse poi spirituale, e l'immortalità fosse ottenuta non dopo la morte, che penetrò *sulla terra per invidia del diavolo*[5] e fu il castigo del peccato, ma per quella commutazione che indica l'Apostolo, quando dice: *Poi noi viventi, i superstiti, insieme ad essi saremo rapiti sulle nubi, in cielo verso il Signore*[6]. Allora dovremo intendere che quei corpi che costituirono la prima coppia, fossero creati mortali all'origine, ma che tuttavia non sarebbero morti, se non avessero peccato. Dio aveva minacciato loro la morte, come si minaccia una ferita, poiché il loro corpo era vulnerabile; ma ciò tuttavia non sarebbe accaduto, se essi non avessero trasgredito il suo divieto. Dunque in questa condizione tali corpi si sarebbero potuti riprodurre anche attraverso l'atto coniugale, ma si sarebbero accresciuti fino a un certo limite, senza arrivare alla vecchiaia; oppure sarebbero anche arrivati alla vecchiaia, ma tuttavia non alla morte, fino a che la terra fosse colmata dalla loro moltiplicazione benedetta dal Signore. Se infatti Dio conservò senza alcun danno e per quarant'anni le vesti degli Israeliti nel proprio stato[7], quanto meglio poteva garantire il piú felice equilibrio della condizione fissata al corpo di uomini obbedienti al suo volere, fino al momento di cambiarla in una migliore, non con la morte dell'individuo, che separa il corpo dall'anima, ma con una beata commutazione dalla mortalità all'immortalità, dalla natura animale a quella spirituale!

3. Sarebbe lungo ricercare ed esporre quale sia la vera fra queste opinioni o se da quelle parole se ne possa trarre un'altra ancora o piú altre.

Il matrimonio è un bene.

- 3. Ciò che vogliamo dire ora, riferendoci a questa condizione di nascita e di morte che conosciamo e nella quale siamo stati creati, è che il connubio del maschio e della femmina è un

[5] Sap 2, 24.
[6] 1 Thess 4, 17.
[7] Cf. Deut 29, 5.

divina Scriptura commendat, ut nec dimissae a viro nubere liceat alteri, quamdiu vir eius vivit, nec dimisso ab uxore liceat alteram ducere, nisi mortua fuerit, quae recessit. Bonum ergo coniugii, quod etiam Dominus in Evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem nisi ex causa fornicationis[8], sed etiam quia venit invitatus ad nuptias[9], cur sit bonum, merito quaeritur. Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem. Alioquin non iam diceretur coniugium in senibus, praesertim si vel amisissent filios vel minime genuissent. Nunc vero in bono licet annoso coniugio, etsi emarcuit ardor aetatis inter masculum et feminam, viget tamen ordo caritatis inter maritum et uxorem, qui[c] / quanto meliores sunt, tanto maturius a commixtione carnis suae pari consensu se continere coeperunt, non ut necessitatis esset postea non posse quod vellent, sed ut laudis esset primum noluisse quod possent. Si ergo servatur fides honoris et obsequiorum invicem debitorum ab alterutro sexu, etiamsi languescentibus et prope cadaverinis utrisque membris, animorum tamen rite coniugatorum tanto sincerior, quanto probatior, et tanto securior, quanto placidior castitas perseverat. Habent etiam id bonum coniugia, quod carnalis vel iuvenilis incontinentia, etiamsi vitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulatio coniugalis. Deinde quia reprimitur et quodam modo verecundius aestuat concupiscentia carnis, quam temperat parentalis affectus. Intercedit enim quaedam gravitas fervidae voluptatis, cum in eo, quod sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur.

CSEL 191

Coniuges fidem sibi pariter debent.
PL 376

4. 4. Huc accedit, quia in eo ipso, quod sibi invicem coniuges debitum solvunt, etiamsi id aliquanto intemperantius et incontinentius expetant, fidem tamen sibi pariter debent. Cui fidei tantum iuris tribuit Apostolus, ut eam potestatem appellaret dicens: *Mulier non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter autem et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*[10]. Huius autem fidei violatio dicitur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu vel alienae consensu cum altero vel altera / contra

CSEL 192

[c] quia *PL.*

[8] Cf. Mt 19, 9.
[9] Cf. Io 2, 2.
[10] 1 Cor 7, 4.

bene (2). E tale unione è approvata a tal punto dalla divina Scrittura che non è consentito di passare a nuove nozze a una donna ripudiata dal marito, finché il marito vive, né è consentito di risposarsi all'uomo respinto dalla moglie, finché non sia morta quella che lo ha abbandonato. Se dunque il matrimonio è un bene, come viene confermato anche nel Vangelo, quando il Signore proibisce di ripudiare la moglie, se non per fornicazione[8], e quando accoglie l'invito a partecipare a una cerimonia nuziale[9], ciò che giustamente si ricerca è per quali motivi sia un bene. E mi sembra che sia tale non solo per la procreazione dei figli, ma anche perché stringe una società naturale fra i due sessi. Altrimenti non continuerebbe a chiamarsi matrimonio anche nei vecchi, specie quando avessero perduto i figli, o non li avessero avuti affatto. Ora invece in un matrimonio riuscito, anche dopo molti anni, per quanto sia appassita l'attrazione giovanile tra il maschio e la femmina, rimane una viva disposizione d'affetto tra il marito e la moglie. Anzi, quanto migliori sono i coniugi, tanto piú presto cominceranno ad astenersi di reciproco accordo dall'unione della carne: in tal modo non diventa in seguito inevitabile non potere piú ciò che ancora si vorrebbe, ma si acquista il merito di aver rinunciato fin da prima a ciò che ancora si poteva. Se dunque ci si mantiene fedeli al rispetto e alla stima che un sesso deve all'altro, anche quando ormai il corpo di entrambi è stremato e quasi cadavere, rimane, tanto piú sincera quanto piú è sperimentata e tanto piú accetta quanto piú è dolce, la castità degli animi congiunti dal sacro rito. Hanno anche questo vantaggio i matrimoni, che l'intemperanza della carne o dell'età giovanile, anche se in sé è da riprovare, viene rivolta all'onesto scopo di propagare la prole, cosicché l'unione coniugale dal male della libidine produce un bene. Inoltre cosí la concupiscenza carnale viene frenata e in un certo qual modo arde piú pudicamente, perché la mitiga il sentimento della paternità. Si frappone infatti una specie di dignità nell'ardore del piacere, se nel momento in cui l'uomo e la donna sono congiunti l'uno con l'altro, pensano di essere padre e madre.

Valore della fedeltà.

4. 4. A ciò si aggiunge che mentre essi si rendono a vicenda il debito coniugale, anche quando esigono questo dovere in maniera piuttosto eccessiva e sregolata, sono tenuti comunque alla reciproca fedeltà. E a questa fedeltà l'Apostolo attribuisce un diritto tanto grande da chiamarla potestà, quando dice: *Non è la moglie che ha potestà sul proprio corpo, ma il marito; allo stesso modo non è il marito che ha potestà del proprio corpo, ma la moglie*[10]. La violazione di questa fedeltà si dice adulterio, quando o per impulso della propria libidine, o per accondiscendenza a quella altrui, si hanno rapporti con un'altra persona contrariamente al patto coniugale. Cosí si infrange la fedeltà, che anche nelle cose piú

(2) E' la tesi di fondo contro i manichei. Per la loro dottrina vedi *Introd. gen.*

pactum coniugale concumbitur; atque ita frangitur fides, quae in rebus etiam corporeis et abiectis magnum animi bonum est; et ideo eam saluti quoque corporali, qua etiam vita nostra ista continetur, certum est debere praeponi. Etsi enim exigua palea prae multo auro paene res nulla est, fides tamen, cum in negotio paleae, sicut in auri sincera servatur, non ideo minor est, quia in re minore servatur. Cum vero ad peccatum admittendum adhibetur fides, mirum si fides appellanda est; verumtamen qualiscumque sit, si et contra ipsam fit, peius fit; nisi cum propterea deseritur, ut ad veram fidem ac legitimam redeatur, id est, ut peccatum emendetur voluntatis pravitate correcta. Tamquam si quisque, cum hominem solus exspoliare non possit, inveniat socium iniquitatis et cum eo paciscatur, ut simul id faciant spoliumque partiantur, quo facinore commisso totum solus auferat. Dolet quidem ille et fidem sibi servatam non esse conqueritur; verum in ipsa sua querela cogitare debet potius in bona vita ipsi humanae societati fuisse servandam, ne praeda iniqua ex homine fieret, si sentit, quam inique sibi in peccati societate servata non fuerit. Ille quippe utrubique[d] perfidus profecto sceleratior iudicandus est. At si id, quod male fecerant, ei displicuisset et / propterea cum participe facinoris praedam dividere noluisset, ut homini, cui ablata fuerat, redderetur, eum perfidum nec perfidus diceret. Ita mulier, si fide coniugali violata fidem servet adultero, utique mala est; sed si nec adultero, peior est. Porro si eam flagitii paeniteat et ad castitatem rediens coniugalem pacta ac placita adulterina rescindat, miror, si eam fidei violatricem vel ipse adulter putabit.

CSEL 193

Quando coniunctio masculi et feminae nuptiae vocanda non sit.

5. 5. Solet etiam quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed propter incontinentiam solius concubitus causa copulantur ea fide media, ut nec ille cum altera nec illa cum altero id faciat, utrum nuptiae sint vocandae. Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari connubium, si usque ad mortem alterius[e] eorum id inter eos placuerit et prolis generationem, quamvis non ea causa coniuncti sint, non tamen vitaverint, ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere aliquo malo agant, ne nascantur. Ceterum si vel utrumque vel unum horum desit, non

[d] utrumbique *Corb.*
[e] alicuius *CSEL.*

basse e materiali è un grande bene dello spirito, e perciò è certo che essa dev'essere anteposta perfino alla conservazione fisica, sulla quale si fonda la nostra vita temporale. Un filo di paglia di fronte a un mucchio d'oro è praticamente un nulla; tuttavia la buona fede, quando viene osservata coscienziosamente, si tratti d'oro o di paglia, non sarà certo di minor valore perché è osservata in cosa di minor valore. Quando poi la lealtà viene impegnata per commettere un peccato, certo sorprende che si possa far ricorso lo stesso a questo termine; ma ad ogni modo, qualunque sia la natura di questa lealtà, se il peccato avviene anche contro di essa, è piú grave. Si deve eccettuare solo il caso che essa sia trasgredita proprio per tornare alla buona fede autentica e legittima, cioè per correggere la perversione della volontà ed emendare il peccato. Poniamo il caso che uno, non potendo rapinare da solo una vittima, trovi un compagno nell'iniquità, e pattuisca con lui di compiere insieme il misfatto e di spartire il bottino, ma una volta commesso il delitto si tenga egli solo tutta la preda. Il compagno senza dubbio si rammarica e si lagna che non gli sia stata mantenuta la buona fede, ma nel suo stesso rincrescimento deve pensare che piuttosto la lealtà avrebbe dovuto essere osservata con una condotta onesta proprio nei confronti della società, perché non si depredasse ingiustamente un essere umano, se sente con quanta iniquità gli sia stata mancata la fede nell'alleanza delittuosa. L'altro, che fu disonesto da tutt'e due le parti, dev'essere giudicato senz'altro piú colpevole. Ma se egli si fosse pentito del delitto commesso insieme e non avesse voluto dividere con il complice la preda proprio per restituirla a quello cui era stata strappata, neppure il traditore lo potrebbe giudicare traditore. Ugualmente, se una donna che tradisce la fedeltà coniugale, è fedele all'amante, è in ogni caso una donna colpevole; ma se non lo è neppure all'amante, è peggiore. Però se essa si pente della colpa, e tornando alla castità coniugale, scioglie l'accordo adulterino, mi sorprenderebbe se proprio l'amante la considerasse una traditrice.

Senza l'intenzione della fedeltà e l'accettazione della prole non vi può essere matrimonio.

5. 5. Ci si domanda anche per solito se si deve parlare di matrimonio, quando un uomo e una donna, entrambi liberi da altri legami coniugali, si uniscono non per procreare figlioli, ma solo per soddisfare la reciproca intemperanza, ponendo però tra di loro la condizione che nessuno dei due abbia rapporti con altra persona. In un caso del genere forse parlare di matrimonio non sarebbe fuor di proposito, purché essi osservino vicendevolmente questa condizione fino alla morte di uno dei due e purché, anche non essendosi uniti a questo scopo, tuttavia non abbiano escluso la prole, come avviene invece quando la nascita di figli non è desiderata o addirittura è evitata con qualche pratica riprovevole. Ma se mancano i due elementi della fedeltà e della prole, o anche uno solo di essi, non vedo in qual maniera potremo chiamare matrimonio simili unioni. In effetti, se un uomo si unisce temporaneamente con una compagna, finché non ne trovi da sposare un'altra

PL 377

CSEL 194

invenio, quemadmodum has nuptias appellare possimus. Etenim si aliquam sibi / vir ad tempus adhibuerit, donec aliam dignam vel honoribus vel facultatibus suis inveniat, quam comparem ducat, ipso animo adulter est, nec cum illa, quam cupit invenire, sed cum ista, cum qua sic cubat, ut cum ea non habeat maritale consortium. Unde et ipsa hoc sciens ac volens impudice utique miscetur ei, cum / quo non habet foedus uxorium. Verumtamen si ei tori fidem servet et, cum ille uxorem duxerit, nubere ipsa non cogitet atque a tali prorsus opere continere se praeparet, adulteram quidem fortassis facile appellare non audeam; non peccare tamen quis dixerit, cum eam viro, cuius uxor non est, misceri sciat? Iam vero si ex illo concubitu, quantum ad ipsam attinet, nonnisi filios velit et, quidquid ultra causam procreandi patitur, invita patiatur, multis quidem ista matronis anteponenda est, quae tametsi non sunt adulterae, viros tamen suos plerumque etiam continere cupientes ad reddendum carnale debitum cogunt non desiderio prolis, sed ardore concupiscentiae ipso suo iure intemperanter utentes, in quarum tamen nuptiis bonum est hoc ipsum, quod nuptae sunt. Ad hoc enim nuptae sunt, ut illa concupiscentia redacta ad legitimum vinculum non deformis et dissoluta fluitaret, habens de se ipsa irrefrenabilem carnis infirmitatem, de nuptiis autem indissolubilem fidei societatem, de se ipsa progressum immoderate coeundi, de nuptiis modum caste procreandi. Etsi enim turpe est libidinose uti velle [f] marito, honestum est tamen nolle misceri nisi marito et non parere nisi de marito.

6. Sunt item viri usque adeo incontinentes, ut coniugibus nec gravidis parcant. Quidquid ergo inter se coniugati immodestum, inverecundum, sordidum gerunt, vitium est hominum, non culpa nuptiarum.

Nuptiae ab adulterio seu fornicatione defendunt.
CSEL 195

- 6. Iam in ipsa quoque immoderatiore exactione debiti car-/ nalis, quam eis non secundum imperium praecipit [g], sed secundum veniam concedit Apostolus, ut etiam praeter causam procreandi sibi misceantur, etsi eos pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiae tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt. Neque enim illud propter nuptias admittitur, sed propter nuptias ignoscitur. Debent ergo sibi coniugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem liberorum procreandorum causa, quae prima est humani generis in ista mortalitate societas, verum etiam infirmitatis invicem excipiendae ad illicitos concubitus evitandos mutuam quodam modo servitutem, ut, etsi alteri eorum perpetua conti-

[f] vel *CSEL.*
[g] praecepit *CSEL.*

all'altezza della sua condizione sociale ed economica, nell'intenzione è un adultero, e non con quella che intende trovare, ma con questa con la quale vive maritalmente, pur non essendo unito a lei da matrimonio. Perciò anche la donna che conosce ed accetta questa situazione, mantiene un rapporto senz'altro impudico con colui al quale non è congiunta dal patto coniugale. Certo, se ella si mantiene fedele, e dopo che l'uomo si è sposato regolarmente, non pensa a sposarsi a sua volta, ma da parte sua si prepara a rinunciare del tutto alla vita coniugale, non oserei chiamarla adultera alla leggera; però nessuno potrà sostenere che non pecca, quando risulta unita ad un uomo di cui non è la moglie. Ad ogni modo, se una donna simile, per quello che la riguarda, da quell'unione non desidera altro che i figli, e tutto ciò che subisce oltre lo scopo della procreazione lo subisce contro voglia, certo deve essere anteposta a molte maritate che abusano dei loro diritti: infatti queste, benché non siano adultere, spesso costringono i mariti, pur desiderosi di astenersi, ad assolvere il debito coniugale non per il desiderio di avere figli, ma per l'ardore della concupiscenza. Però anche nel matrimonio di donne simili c'è appunto questo di buono, che sono maritate. E per questo si sono sposate, perché, ridotta al vincolo legittimo, la loro concupiscenza non vada traboccando senza freno e senza regola. Anzi in tal modo contro la congenita e irrefrenabile debolezza della carne essa trova nel matrimonio il legame indissolubile della fedeltà, e se per se stessa tende a una progressiva sregolatezza dei sensi, dal matrimonio riceve la casta regola della procreazione. Certo è vergognoso fare del marito uno strumento di libidine, tuttavia è onesto non volersi unire se non al marito e non aver figli se non dal marito.

6. Ci sono anche uomini incontinenti a tal punto, che non hanno riguardo neppure per le mogli che hanno già concepito, ma qualsiasi cosa facciano tra loro gli sposi di sregolato, di vergognoso o di abietto, è difetto degli uomini, non colpa delle nozze.

I rapporti coniugali, anche eccessivi, evitano colpe più gravi.

- 6. Nel caso quindi che il dovere coniugale sia preteso in maniera eccessiva, l'Apostolo non dà una norma vincolante, ma per indulgenza concede agli sposi che si possano unire anche senza lo scopo della procreazione. Perciò benché siano i cattivi costumi a spingere i coniugi a questi rapporti, le nozze li difendono dall'adulterio e dalla fornicazione. Infatti non è che quegli eccessi siano consentiti grazie alle nozze, ma grazie alle nozze sono perdonati. Pertanto gli sposi sono tenuti alla fedeltà nei rapporti sessuali intesi alla procreazione dei figli, e questa è la prima forma di società conosciuta dal genere umano in questa vita mortale. Ma hanno anche l'obbligo di darsi sostegno reciprocamente nella debolezza della carne, per evitare rapporti illeciti; cosí, anche se ad uno di essi piacesse una perpetua continenza, non vi si può attenere senza il consenso dell'altro. Per questo infatti *non è la*

nentia placeat, nisi ex alterius consensu non possit; et ad hoc enim *uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*[11], ut et quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et incontinentiae causa expetit vel ille de matrimonio vel illa de marito, non sibi alterutrum negent, ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas, temptante satana, propter incontinentiam vel amborum vel cuiusquam eorum[12]. Coniugalis enim concubitus generandi gratia non habet culpam; con/cupiscentiae vero satiandae, sed tamen cum coniuge, propter tori fidem venialem habet culpam; adulterium vero sive fornicatio letalem habet culpam. Ac per hoc melior est quidem ab omni concubitu continentia quam vel ipse matrimonialis concubitus, qui fit causa gignendi.

PL 378

7. Sed quia illa continentia meriti amplioris est, reddere vero debitum coniugale nullius est criminis, exigere autem / ultra generandi necessitatem culpae venialis, fornicari porro[h] vel moechari puniendi criminis, cavere debet caritas coniugalis, ne, dum sibi quaerit, unde amplius honoretur, coniugi faciat, unde damnetur. *Qui* enim *dimittit uxorem suam excepta causa fornicationis, facit eam moechari*[13]. Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat, quandoquidem vivente viro et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille huius mali causa est qui reliquit.

Propter sacramentum, interveniente divortio, non aboletur confederatio nuptialis.
CSEL 196

- 7. Miror autem, si, quemadmodum licet dimittere adulteram uxorem, ita licet[i] ea dimissa alteram ducere. Facit enim de hac re sancta Scriptura difficilem nodum, dicente Apostolo, ex praecepto Domini mulierem a viro non debere discedere; quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari[14]: cum recedere utique et manere innupta nisi ab adultero viro non debeat, ne recedendo ab eo, qui adulter non est, faciat eum moechari. Reconciliari autem viro vel tolerando, si se ipsa continere non potest, vel correcto, forsitan iuste potest. Quomodo autem viro possit esse licentia ducendae alterius, si adulteram reliquerit, cum mulieri non sit nubendi alteri, si adulterum reliquerit, non video. Quae si ita sunt, tantum valet illud sociale vinculum coniugum,

[h] vero *PL.*
[i] liceat *PL.*

[11] 1 Cor 7, 4.
[12] Cf. 1 Cor 7, 4-6.
[13] Mt 5, 32.
[14] Cf. 1 Cor 7, 10-11.

moglie che ha potestà sul proprio corpo, ma il marito; e allo stesso modo non è il marito che ha potestà sul proprio corpo, ma la moglie[11]. Quindi anche ciò che l'uno pretende dal matrimonio o l'altra dal marito non a motivo della procreazione, ma della debolezza carnale, non deve essere reciprocamente negato, perché l'incontinenza, sia essa di un solo coniuge, o di entrambi, sotto la tentazione di Satana, non li trascini in colpevoli depravazioni[12]. Infatti quando il rapporto coniugale avviene con lo scopo di procreare, è senza colpa; quando avviene per soddisfare la concupiscenza, ma con il coniuge e secondo la fedeltà del matrimonio, rappresenta una colpa veniale; l'adulterio invece o la fornicazione rappresentano un peccato mortale. E per questo l'astensione da ogni rapporto è senz'altro preferibile addirittura allo stesso rapporto coniugale che avviene per procreare.

7. Quell'astensione comporta certo un maggior merito, ma rendere il debito coniugale non è affatto una colpa, esigerlo oltre la necessità di procreare è un peccato veniale, fornicare addirittura o commettere adulterio è un peccato da punire. Dunque l'affetto coniugale deve badare a non provocare la dannazione dell'altro, cercando di procacciare maggiori meriti per sé. Infatti *chi ripudia la propria moglie, eccettuato il caso di fornicazione, la induce a commettere adulterio*[13]. Una volta che il patto nuziale è stato stretto, riveste una forma tale di sacramento, che non viene annullato neppure con la stessa separazione: la donna, finché vive il marito che l'ha abbandonata, se sposa un altro commette adulterio; e la responsabilità della colpa ricade su colui che l'ha ripudiata.

Il sacramento rende indissolubile il matrimonio.

- 7. Mi sembrerebbe strano poi, se dal fatto che è consentito ripudiare una moglie adultera si deducesse che, ripudiata quella, è pure consentito prenderne un'altra. A questo punto infatti la sacra Scrittura presenta un difficile problema. L'Apostolo dice che per ordine del Signore la donna non deve abbandonare il marito, ma se lo abbandona non deve passare a nuove nozze, oppure deve riconciliarsi con lui[14]. L'unico caso in cui può abbandonare il marito, sempre senza passare a nuove nozze, è che questi sia adultero; altrimenti, abbandonando un uomo che adultero non è, lo indurrebbe a diventarlo. Probabilmente è possibile e giusto che la donna si riconcili con il marito, o sopportando, se essa non è capace di osservare la continenza, oppure aspettando che si sia emendato. Come poi possa essere permesso all'uomo di risposarsi, dopo aver ripudiato una moglie adultera, io proprio non lo vedo, dal momento che alla donna che ha abbandonato un marito adultero, ciò non è permesso. Se le cose stanno cosí, quel vincolo che unisce i coniugi, ha una forza tale che, pur essendo stato stretto allo scopo di procreare, non può essere sciolto neppure per questo stesso scopo di procreare. Infatti un uomo potrebbe rimandare la

CSEL 197

ut, cum causa procreandi colligetur, nec ipsa causa procreandi solvatur. Possit / enim homo dimittere sterilem uxorem et ducere, de qua filios habeat, et tamen non licet, et nostris quidem iam temporibus ac more Romano nec superducere, ut amplius habeat quam unam vivam; et utique relicta adultera vel relicto adultero possent plures nasci homines, si vel illa alteri nuberet, vel ille alteram duceret. Quod tamen si non licet, sicut divina regula praescribere videtur, quem non faciat intentum, quid sibi velit tanta firmitas vinculi coniugalis? Quod nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus inconcussum iis maneret ad poenam, siquidem interveniente divortio non aboletur illa confoederatio nuptialis, ita ut sibi coniuges sint etiam separati, cum illis autem adulterium committant, quibus fuerint etiam post / suum repudium copulati, vel illa viro vel ille mulieri. Nec tamen nisi *in civitate Dei nostri, in monte sancto eius*[15], talis est causa cum uxore.

PL 379

8. Ceterum aliter se habere iura gentilium quis ignorat? ubi interposito repudio sine reatu aliquo ultionis humanae et illa, cui voluerit, nubit, et ille, quam voluerit, ducit. Cui consuetudini simile aliquid propter Israelitarum duritiam videtur permisisse Moyses de libello repudii[16]. Qua in re exprobratio quam approbatio divortii magis apparet.

Nuptiae bonum per se ipsae sunt.
CSEL 198

- 8. *Honorabiles ergo nuptiae in omnibus et torus immaculatus*[17]. Quod non sic dicimus bonum, ut in fornicationis comparatione sit bonum; alioquin duo mala erunt, quorum alterum peius; aut bonum erit et fornicatio, quia est peius adulterium: peius est enim alienum matrimonium violare quam meretrici adhaerere; et bonum adulterium, quia est peior incestus: peius est enim cum matre quam cum aliena uxore concumbere; et donec ad ea perveniatur, quae, sicut ait Apostolus, *turpe est etiam di-*

---

[15] Ps 47, 2.
[16] Cf. Deut 24, 1; Mt 19, 8.
[17] Hebr 13, 4.

moglie sterile e prenderne una da cui avere figli, e invece non è consentito; e ormai ai tempi nostri e secondo il costume romano non è consentito nemmeno avere piú mogli in vita contemporaneamente (3). Eppure senz'altro, se l'uno o l'altra si risposasse di nuovo, abbandonato il coniuge adultero, potrebbero nascere diverse creature. Ma se ciò non è consentito, come evidentemente prescrive la regola divina, a nessuno può certo sfuggire che cosa significa una cosí assoluta fermezza del vincolo coniugale. Io penso che in nessun modo esso potrebbe avere una forza cosí grande, se pur nella condizione umana di debolezza e mortalità, non assumesse il sigillo di un valore piú alto (4): ma questo sigillo, anche quando gli uomini cercano di staccarsene o di scioglierlo, rimane incancellabile fino al loro castigo. Giacché non si abolisce l'unione nuziale neppure quando interviene il divorzio; i coniugi continuano ad essere tali anche separati, e sia l'uomo che la donna commettono adulterio unendosi ad altri dopo la separazione. Ma questa condizione coniugale non appartiene che alla *città del nostro Dio, sul suo santo monte* [15].

8. Del resto chi ignora che diversamente stabiliscono le leggi dei gentili (5), secondo le quali dopo il ripudio, senza alcun rischio di punizione umana, tanto la donna che l'uomo si risposano con chi vogliono? Un'usanza del genere, a quanto pare, Mosè permise agli Israeliti, con il libretto del ripudio [16], per la durezza dei loro costumi. Ma anche in questa concessione è evidente che il divorzio è piuttosto biasimato che approvato.

Il matrimonio non è un bene in senso relativo.

- 8. *Le nozze sono sotto ogni riguardo onorevoli e il talamo è immacolato* [17]. Ora noi non diciamo che il matrimonio è un bene nel senso che è tale in confronto con la fornicazione; altrimenti avremo due mali, dei quali uno piú grave; oppure sarà un bene anche la fornicazione, perché è peggiore l'adulterio. Infatti è peggio violare il matrimonio altrui, che avere rapporti con una meretrice. E un bene sarà anche l'adulterio, perché è peggiore l'incesto; infatti è peggio avere rapporti con la propria madre che con la moglie altrui. E ogni cosa sarà un bene in paragone del peggio, fino a giungere a ciò che, secondo l'Apostolo, *è turpe anche*

(3) Infatti anche secondo la legislazione romana il matrimonio era concepito come rigidamente monogamico: cf. la definizione di Modestino (3° sec. d.C.): *Coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* (*Dig.* 23, 2, 1).

(4) Questo « valore piú alto »: *res maior* di cui l'indissolubilità del matrimonio è simbolo, è l'unione di Cristo con le anime (cf. § 21).

(5) Secondo la legislazione romana il divorzio era ammesso per mutuo consenso; se la volontà era unilaterale si aveva il *repudium* (GAIO, *Dig.* 24, 2, 2, 1). Nei tempi piú antichi il div. doveva essere assai raro (cf. VAL. MASS. 2, 9, 2; GELL. 4, 3; 17, 21), ma in età imperiale divenne necessario ricorrere a severe norme per frenare la pericolosa facilità con cui il matrimonio si scioglieva (cf. *Cod. Iust.* 5, 17, 8).

cere[18], omnia bona erunt in comparatione peiorum. Hoc autem falsum esse quis dubitet? Non ergo duo mala sunt connubium et fornicatio, quorum alterum peius, sed duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius. Sicut ista temporalis sanitas et imbecillitas non sunt duo mala, quorum alterum peius, sed ista sanitas et immortalitas duo bona sunt, quorum alterum melius. Item scientia et vanitas non duo mala sunt, quorum vanitas peius, sed scientia et caritas duo bona sunt, quorum caritas melius. Namque *scientia destruetur,* ait Apostolus, et tamen huic tempori necessaria est; *caritas* autem *numquam cadet*[19]. Sic et mortalis ista generatio, propter quam fiunt nuptiae, destruetur; ab omni autem concubitu immunitas, et hic angelica meditatio est et permanet in aeternum. Sicut autem ieiuniis sacrilegorum meliora sunt prandia iustorum, ita nuptiae fidelium virginitati anteponuntur impiarum[l]. Verumtamen neque ibi prandium ieiunio, sed iustitia sacrilegio neque hic nuptiae virginitati, sed fides impietati / praefertur. Ad hoc enim iusti, cum opus est, prandent, ut tamquam boni domini quod iustum et aequum est servis corporibus praebeant; ad hoc autem sacrilegi ieiunant, ut daemonibus serviant. Sic ad hoc nubunt fideles, ut maritis pudice copulentur; ad hoc autem sunt virgines impiae, ut a vero Deo fornicentur. Sicut ergo bonum erat, quod Martha faciebat, occupata circa ministerium sanctorum, sed melius, quod *Maria* soror eius *sedens ad pedes Domini* et audiens *verbum eius*[m20]: ita bonum Susannae in coniugali castitate laudamus[21]; sed tamen ei bonum viduae Annae[22] ac multo magis Mariae virginis anteponi/mus[23]. Bonum erat, quod faciebant, quae de substantia sua Christo ac discipulis eius necessaria ministrabant; sed melius, qui omnem suam substantiam dimiserunt, ut expeditiores eumdem Dominum sequerentur. In his autem binis bonis, sive quae isti sive quae Martha et Maria faciebant, fieri non posset, quod melius est, nisi altero praetermisso aut relicto. Unde intellegendum est non ideo malum putandum esse nuptias, quia, nisi ab eis abstineatur, non potest haberi vidualis castitas aut virginalis integritas. Neque enim ideo malum erat, quod Martha faciebat, quia, nisi inde abstineret soror eius, non faceret, quod melius erat; aut ideo malum est suscipere iustum aut prophetam in domum suam, quia nec domum habere debet, ut quod melius est faciat qui vult ad perfectionem Christum sequi.

CSEL 199

PL 380

[l] impiorum *Lov.*
[m] cum eum ambae hospitio recepissent *agg. Lov.*

[18] Eph 5, 12.
[19] 1 Cor 13, 8.
[20] Lc 10, 39-42.

pronunciare[18]. Ma chi può dubitare che ciò non sia falso? Dunque matrimonio e fornicazione non sono due mali, dei quali uno è peggiore; ma due beni sono matrimonio e continenza, dei quali uno è migliore. Cosí questa salute e malattia limitate nel tempo non sono due mali, dei quali uno è peggiore; ma la salute e l'immortalità sono due beni, dei quali uno è migliore. Del pari la scienza e la vanità non sono due mali, dei quali la vanità è peggiore; ma la scienza e la carità sono due beni, dei quali la carità è migliore. *La scienza avrà termine*, dice l'Apostolo, e tuttavia in questa vita è necessaria; ma *la carità non cadrà mai*[19]. Cosí anche questa riproduzione di esseri mortali, che è lo scopo del matrimonio, avrà termine; ma l'astinenza da ogni rapporto carnale, che è già in questo mondo un'esercitazione alla vita angelica, rimarrà in eterno. Cosí i pasti dei giusti sono migliori che i digiuni dei sacrileghi; cosí le nozze delle credenti sono preferibili alla verginità delle donne empie. Ciò nonostante viene preferito nel primo caso non il pranzo al digiuno, ma la giustizia al sacrilegio; nel secondo non le nozze alla verginità, ma la fede all'empietà. Infatti i giusti, quando è necessario, pranzano per fornire al proprio corpo ciò che è giusto e conveniente, come i buoni padroni fanno con i loro schiavi; ma gli empi digiunano per servire i demoni. Allo stesso modo le credenti si sposano per unirsi piamente ai mariti, mentre le non credenti rimangono vergini per tradire il vero Dio. Era bene ciò che Marta faceva, occupata a servire dei Santi, ma meglio ciò che faceva *Maria*, sua sorella, *sedendo ai piedi del Signore e ascoltando le sue parole*[20]; cosí lodiamo il bene che era nella castità coniugale di Susanna[21]; ma a questo anteponiamo quello che era nella vedovanza di Anna[22], e molto di piú ancora nella verginità di Maria[23]. Facevano bene quelle che fornivano dalle proprie sostanze il necessario a Cristo e ai suoi discepoli, ma meglio facevano coloro che lasciarono ogni loro avere per seguire Dio senza alcun impaccio. Ma in questi due tipi di bene, sia in quello che praticavano costoro, sia in quello che praticavano Marta e Maria, non si potrebbe fare ciò che è migliore, se non dopo aver scartato o abbandonato l'altro. Da ciò si può comprendere che le nozze non devono essere ritenute un male, perché è solo astenendosi da esse che si può realizzare la castità della vedova o l'integrità della vergine. E per lo stesso motivo non poteva essere un male neppure ciò che faceva Marta, perché la sorella poteva realizzare un bene maggiore solo astenendosi dal fare lo stesso. Altrimenti dovrebbe essere un male anche accogliere il giusto o il profeta nella propria casa, perché, per fare un bene maggiore, colui che vuole seguire Cristo fino alla perfezione, non deve avere casa.

[21] Cf. Dan 13, 22.
[22] Cf. Lc 2, 36-37.
[23] Cf. Lc 1, 27.

Bona propter se ipsa expetenda et bona propter aliquid necessaria.
CSEL 200

9. 9. Sane videndum est alia bona nobis Deum dare, / quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est sapientia, salus, amicitia, alia, quae propter aliquid sunt necessaria, sicut doctrina, cibus, potus, somnus, coniugium, concubitus. Horum enim quaedam necessaria sunt propter sapientiam, sicut doctrina, quaedam propter salutem, sicut cibus et potus et somnus, quaedam propter amicitiam, sicut nuptiae vel concubitus; hinc enim subsistit propagatio generis humani, in quo societas amicalis magnum bonum est. His itaque bonis, quae propter aliud necessaria sunt, qui non ad hoc utitur, propter quod instituta sunt, peccat alias venialiter, alias damnabiliter. Quisquis vero eis propter hoc utitur, propter quod data sunt, bene facit. Cui ergo non sunt necessaria, si non eis utitur, melius facit. Proinde ista bona cum opus habemus, bene volumus; sed melius ea nolumus quam volumus, quia tunc melius nos habemus, cum ea necessaria non habemus. Ac per hoc bonum est nubere, quia bonum est filios procreare, matrem familias esse[24]; sed melius est non nubere, quia melius est ad ipsam humanam societatem hoc opere non egere. Ita enim iam sese habet humanum genus, ut aliis, qui se non continent, non solum per nuptias occupatis, sed multis etiam per illicitos concubitus luxuriantibus, bono Creatore de malis eorum faciente, quod bonum est, non desit numerositas prolis et abundantia successionis, unde sanctae amicitiae conquirantur. Ex quo colligitur primis temporibus generis humani, maxime propter Dei populum propagandum, per quem et prophetaretur / et nasceretur Princeps et Salvator omnium populorum, uti debuisse sanctos isto non propter se expetendo, sed propter aliud necessario bono nuptiarum; nunc vero, cum ad ineundam sanctam et sinceram societatem undique ex omnibus gentibus copia spiritalis cognationis exuberet, etiam propter solos filios connubia copulare cupientes, ut ampliore continentiae bono potius utantur, admonendi sunt.

CSEL 201

Hoc tempore solos eos qui se non continent coniugari oportet.
PL 381

10. 10. Sed novi, quid murmurent. Quid? Si, inquiunt, omnes homines velint ab omni concubitu continere, unde subsisteret[n] genus humanum? Utinam omnes hoc vellent dumtaxat in caritate *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*[25]; multo citius Dei civitas compleretur et acceleraretur terminus saeculi. Quid enim aliud hortari apparet Apostolum, ubi ait, cum inde loqueretur: *Vellem omnes esse sicut me ipsum?*[26] Aut illo loco: *Hoc*

[n] subsistet *PL.*

[24] Cf. 1 Tim 5, 14.

I beni necessari per se stessi e per altro scopo.

9. 9. Certo bisogna considerare che Dio ci concede alcuni beni che sono desiderabili per se stessi, come la sapienza, la salute, l'amicizia; altri che sono necessari per un diverso scopo, come la dottrina, il cibo, la bevanda, il sonno, il matrimonio, l'unione carnale. Fra i beni di questo secondo tipo alcuni sono necessari per raggiungere la sapienza, come la dottrina; alcuni per conservare la salute, come il cibo, la bevanda, il sonno; altri per coltivare l'amicizia, come le nozze o le relazioni carnali: da questi rapporti infatti deriva la continuazione del genere umano, per il quale la società prodotta dall'affetto è un bene cosí grande. Dunque se utilizzando questi beni che sono necessari per conseguirne altri, qualcuno li indirizza a uno scopo diverso da quello per cui sono stati creati, pecca, talvolta in maniera veniale, talvolta mortale. Chiunque li usa per lo scopo per cui sono stati dati, fa bene; ma se a qualcuno non sono necessari, fa meglio a non usarli. Dunque facciamo bene a volerli, quando ne abbiamo necessità; ma facciamo meglio a non volerli perché, quando non abbiamo bisogno di essi, siamo in una condizione migliore. Per questo motivo sposarsi è un bene, perché è un bene procreare figli ed essere madri di famiglia [24]; ma meglio è non sposarsi, perché è piú vantaggioso per la stessa società umana non dover ricorrere a questa funzione. Ai nostri giorni infatti la situazione del genere umano è cambiata: una parte di coloro che non sono capaci di contenersi si rivolge al matrimonio, ma molti si sfrenano anche in relazioni illecite; il Creatore nella sua bontà, traendo un bene dai loro mali, attraverso una prole numerosa assicura abbondantemente la continuazione del genere umano; da qui deriva la possibilità di dedicarsi ad amicizie sante. Si capisce che nei primi tempi del genere umano, siccome era necessario propagare il popolo di Dio, che doveva annunziare e far nascere il Principe e Salvatore di tutti i popoli, anche i Santi furono costretti ad usare questo bene del matrimonio, non perché fosse desiderabile per sé stesso, ma perché era necessario a un altro scopo. Ma ora, visto che per dare inizio a una società santa e pura presso tutti i popoli sovrabbonda il numero delle anime affratellate spiritualmente, anche a coloro che desiderano stringere matrimonio solo per avere figli, si deve consigliare di rivolgersi piuttosto al bene superiore della continenza.

Ai nostri giorni il matrimonio è riservato a coloro che non sono capaci di vivere continenti.

10. 10. Ma so cosa vanno mormorando: — Come? Se tutti gli uomini decideranno di astenersi da ogni rapporto carnale, come si conserverà il genere umano? — Ma volesse il cielo che tutti prendessero questa decisione, purché nell'atteggiamento di carità che deriva *da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede non simulata* [25]! Molto piú presto si adempirebbe la città di Dio e si appresserebbe la fine dei tempi. Infatti a che esorta evidentemente l'Apostolo, quando dice: *Vorrei che tutti fossero come me?* [26]

[25] 1 Tim 1, 5.
[26] 1 Cor 7, 7.

autem dico, fratres: tempus breve est; reliquum est, ut et hi, qui habent uxores, tamquam non habentes sint; et qui flent, tamquam non flentes; et qui gaudent, tamquam non gaudentes; et qui emunt, tamquam non ementes; et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur: praeterit enim figura huius mundi. Volo vos sine sollicitudine esse. Deinde subiungit: *Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Domini, quomodo placeat Domino. Qui autem matrimonio coniunctus est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat / uxori. Et divisa est mulier innupta et virgo: quae innupta est, sollicita est ea quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu; quae autem nupta est, sollicita est quae sunt mundi, quomodo placeat viro*[27]. Unde mihi videtur hoc tempore solos eos, qui se non continent, coniugari oportere secundum illam eiusdem Apostoli sententiam: *Quodsi se non continent, nubant; melius est enim nubere quam uri*[28].

CSEL 202

Nuptiae illum concubitum qui fit per incontinentiam ignosci impetrant.

- 11. Nec ipsis tamen peccatum sunt nuptiae, quae, si in comparatione fornicationis eligerentur, minus peccatum essent quam fornicatio, sed tamen peccatum essent. Nunc autem quid dicturi sumus adversus evidentissimam vocem Apostoli dicentis: *Quod vult faciat; non peccat, si nubat*[29]; et: *Si acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo, non peccat*[30]? Hinc certe iam dubitare fas non est nuptias non esse peccatum. Non itaque nuptias secundum veniam concedit Apostolus (nam quis ambigat absurdissime dici non eos peccasse, quibus venia datur?), sed illum concubitum secundum veniam concedit, qui fit per incontinentiam, non sola causa procreandi et aliquando nulla causa procreandi, quem nuptiae non fieri cogunt, sed ignosci impetrant: si tamen non ita sit nimius, ut impediat quae seposita esse debent tempora orandi, nec immutetur in eum usum, qui est contra naturam, / de quo Apostolus tacere non potuit, cum de corruptelis nimis immundorum et impiorum hominum loqueretur[31]. Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est. Ille autem, qui ultra istam necessitatem progreditur, iam non rationi, sed libidini obsequitur. Et hunc tamen non exigere, sed reddere coniugi, ne fornicando damnabiliter peccet, ad personam pertinet coniugalem. Si autem ambo tali concupiscentiae subiguntur, rem faciunt non plane nuptiarum. Verumtamen si magis in sua coniunctione / diligunt quod hone-

CSEL 203

PL 382

[27] 1 Cor 7, 29-34.
[28] 1 Cor 7, 9.
[29] 1 Cor 7, 36.
[30] 1 Cor 7, 28.
[31] Cf. Rom 1, 26-27.

o nello stesso passo: *Fratelli, il tempo è breve; resta che* (6) *coloro che hanno moglie vivano come se non l'avessero e coloro che piangono come se non piangessero; e coloro che godono come se non godessero; e coloro che comprano come se non comprassero; e coloro che usano di questo mondo come se non ne usassero. Infatti passa la figura di questo mondo: voglio che voi siate senza preoccupazioni.* Aggiunge ancora: *Chi non ha moglie pensa alle cose del Signore e come possa piacere a Lui. Ma chi è congiunto in matrimonio pensa alle cose del mondo e come possa piacere alla moglie. E divisa è la donna che non è maritata ed è rimasta vergine* (7): *quella che non è maritata si preoccupa delle cose del Signore per essere santa di corpo e di spirito; quella che è sposata invece si preoccupa delle cose del mondo per piacere al marito* [27]. Per tutto ciò secondo me ai nostri giorni si devono sposare solo quelli che non sono capaci di contenersi; ai quali l'Apostolo dice: *Se non sono capaci di contenersi, si sposino; è meglio sposarsi che bruciare* [28].

Le nozze rendono perdonabili gli eccessi coniugali.

11. Eppure per essi le nozze non sono peccato. Se esse fossero scelte in paragone della fornicazione, sarebbero un peccato minore della fornicazione, ma tuttavia sempre un peccato. Ma che possiamo dire contro le parole evidentissime dell'Apostolo: *Faccia ciò che vuole; non pecca se si sposa* [29], e: *Se hai preso moglie, non hai peccato; e se una vergine si è sposata, non pecca* [30]? Da queste espressioni, non è piú possibile mettere in dubbio che il matrimonio non è peccato. Pertanto l'Apostolo non concede le nozze per indulgenza: infatti sarebbe un'assurdità, e chi potrebbe dubitarne?, sostenere che non abbiano peccato coloro ai quali si concede un'indulgenza. Al contrario viene concesso sotto forma di indulgenza solo quell'atto coniugale che avviene per l'incapacità di contenersi invece che al solo scopo di procreare, e talvolta addirittura senza lo scopo di procreare; e non sono le nozze che ci spingono ad atti del genere, ma sono le nozze che li rendono perdonabili. Certo essi ci verranno perdonati, solo se non sono cosí eccessivi da ostacolare i momenti che devono essere riservati alla preghiera, e se non sono stravolti da abitudini contro natura. Di queste abitudini non poté tacere l'Apostolo, quando parla della corruzione ignobile di uomini empi ed immondi [31]. Dunque solo l'unione carnale indispensabile per generare è incolpevole ed essa sola appartiene alle nozze. Quella che va oltre tale necessità, obbedisce ormai alla libidine, non alla ragione. Eppure è proprio di chi riveste lo stato coniugale non esigere, ma concedere al coniuge questa unione, perché egli fornicando non cada in peccato mortale. Se

(6) Cosí il testo latino della Vulgata; il testo greco ha: τὸ λοιπὸν ἵνα = *d'ora in poi* (coloro che hanno moglie vivano ecc.).

(7) Ag. legge il testo dell'Itala, vers. lat. delle Scritture precedente alla Vulgata; quest'ultima dà: *divisus est,* riferito all'uomo sposato (cosicché egli rimane diviso).

stum, quam quod inhonestum est, id est quod nuptiarum quam id, quod non est nuptiarum, hoc eis auctore Apostolo secundum veniam conceditur: cuius delicti non habent hortatrices nuptias, sed deprecatrices, si Dei misericordiam non a se avertant, vel non abstinendo quibusdam diebus, ut orationibus vacent, et per hanc abstinentiam sicut per ieiunia commendent preces suas, vel immutando naturalem usum in eum usum, qui est contra naturam, quod damnabilius fit in coniuge.

Concubitus contra naturam.

11. 12. Nam cum ille naturalis usus, quando prolabitur ultra pacta nuptialia, id est ultra propagandi necessitatem, venialis sit in uxore, in meretrice damnabilis; iste, qui est contra naturam, exsecrabiliter fit in meretrice, sed exsecrabilius in uxore. Tantum valet ordinatio Creatoris et ordo creaturae, ut in rebus ad utendum concessis, etiam cum modus exce/ditur, longe sit tolerabilius quam in ea°, quae concessa non sunt, vel unus vel rarus excessus. Et ideo in re concessa immoderatio coniugis, ne in rem non concessam libido prorumpat, toleranda est. Hinc est etiam, quod longe minus peccat quamlibet assiduus ad uxorem quam vel rarissimus ad fornicationem. Cum vero vir membro mulieris non ad hoc concesso uti voluerit turpior est uxor, si in se, quam si in alia fieri permiserit. Decus ergo coniugale est castitas procreandi et reddendi carnalis debiti fides: hoc est opus nuptiarum, hoc ab omni crimine defendit Apostolus dicendo: *Et si acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo, non peccat*[32]; et: *Quod vult faciat; non peccat, si nubat*[33]. Exigendi autem debiti ab alterutro sexu immoderatior progressio propter illa, quae supra dixit, coniugibus secundum veniam conceditur.

CSEL 204

Sancta sunt etiam corpora coniugatorum...

- 13. Quod ergo ait: *Quae innupta est, cogitat ea quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu*[34], non sic accipiendum est, ut putemus non esse sanctam corpore christianam coniugem castam. Omnibus quippe fidelibus dictum est: *Nescitis, quia corpora vestra templum in vobis est Spiritus Sancti, quem habetis a Deo?*[35] Sancta sunt ergo etiam corpora coniugatorum, fidem sibi

° eis *PL.*

[32] 1 Cor 7, 28.
[33] 1 Cor 7, 36.

poi entrambi i coniugi sono soggetti a tale concupiscenza, il loro comportamento non è certo quello proprio delle nozze. Tuttavia, se nella loro unione coltivano piuttosto le pratiche oneste proprie del matrimonio, che quelle disoneste ad esso estranee, ciò viene loro concesso per indulgenza sull'autorità dell'Apostolo; ma non sono le nozze che spingono a questa colpa: al contrario sono le nozze che intercedono per essa. Condizione indispensabile è però che i coniugi non distolgano da sé la misericordia del Signore, trascurando di astenersi in determinati giorni, in modo da attendere alle preghiere e raccomandarle attraverso questa astinenza e i digiuni, oppure pervertendo la pratica naturale in quella contro natura. E questa colpa tra coniugi è ancora piú condannabile.

Rapporti contro natura.

11. 12. Infatti la pratica naturale, quando scivola oltre il patto matrimoniale, cioè oltre la necessità della procreazione, è una colpa veniale in una moglie, gravissima in una meretrice; invece la pratica contro natura è esecrabile in una meretrice, ma ancor piú esecrabile in una moglie. Tanta importanza ha l'ordinamento disposto dal Creatore e la regola ricevuta dalla creazione, che oltrepassare la misura nelle pratiche consentite all'uso, è cosa di gran lunga piú tollerabile che una trasgressione, sia pure unica o rara, in quelle che non sono consentite. E perciò l'eccesso di un coniuge in un'azione lecita deve essere tollerato, perché la libidine non prorompa in un'altra non concessa. Da ciò deriva anche che pecca di gran lunga di meno un marito che si dedica con troppa frequenza alle pratiche coniugali, che uno che si dia, sia pur rarissimamente, alla fornicazione. Ma se un uomo vuole usare del corpo della moglie in maniera non concessa dalla natura, la moglie è piú colpevole se permette che questo avvenga su di sé che su un'altra. Dunque la dignità del matrimonio consiste nel procreare onestamente e nel rendere fedelmente il debito coniugale: questa è la funzione delle nozze, questa l'Apostolo difende da ogni accusa dicendo: *Se hai preso moglie, non hai peccato; e se una vergine si è sposata, non pecca*[32], e: *Faccia ciò che vuole; se si sposa, non pecca*[33]. Però, per i motivi già esposti, ai coniugi è perdonato un certo eccesso nell'esigere vicendevolmente il loro debito.

Anche i coniugati possono essere santi nel corpo.

13. Quando poi l'Apostolo dice: *Quella che non è sposata pensa alle cose del Signore per diventare santa di corpo e di spirito*[34], non dobbiamo intenderlo nel senso che una casta sposa cristiana non possa essere santa nel corpo. E' stato effettivamente detto ai fedeli: *Non sapete che i vostri corpi sono in voi il tempio dello Spirito Santo che ricevete dal Signore?*[35] Dunque sono santi anche i corpi degli sposi che osservano la fedeltà reciproca e nei riguardi del Signore. E alla loro santità non può nuocere neppure un

[34] 1 Cor 7, 34.
[35] 1 Cor 6, 19.

et Domino servantium. Cui sanctitati cuiuslibet eorum, nec infidelem coniugem obsistere, sed potius sanctitatem uxoris prodesse infideli viro aut sanctitatem viri prodesse / infideli uxori, idem Apostolus testis est, dicens: *Sanctificatus est enim vir infidelis in uxore*[p], *et sanctificata est mulier infidelis in fratre*[36]. Proinde illud dictum est secundum ampliorem sanctitatem innuptarum quam nuptarum, cui merces etiam debetur amplior secundum quod isto bono illud est melius, quia et hoc solum cogitat[q], quo/modo placeat Domino. Neque enim femina fidelis, servans pudicitiam coniugalem, non cogitat, quomodo placeat Domino, sed utique minus, quia cogitat etiam quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Hoc enim de illis dicere voluit, quod[r] possunt habere quodam modo de necessitate connubii, ut cogitent quae sunt mundi, quomodo placeant viris suis.

CSEL 205

PL 383

...quamquam sancta coniugia perrara sunt.

12. 14. Quod utrum de omnibus nuptis dixerit, an de talibus quales ita multae sunt, ut paene omnes putari possint, non immerito dubitatur. Neque enim et illud, quod de innuptis ait: *Quae innupta est, cogitat ea quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu*[37], ad omnes innuptas pertinet, cum sint quaedam viduae mortuae, quae in deliciis vivunt[38]. Verumtamen quod attinet ad quamdam distinctionem et quasi proprietatem innuptarum atque nuptarum, sicut nimium detestanda est, quae continens a nuptiis, id est a re concessa, non continet a delictis vel luxuriae, vel superbiae, vel curiositatis et verbositatis; ita rara nupta est, quae in ipso quoque obsequio coniugali non cogitat nisi quomodo / placeat Deo, ornando se, *non intortis crinibus aut auro et margaritis et veste pretiosa, sed quod decet mulieres promittentes pietatem per bonam conversationem*[39]. Talia quippe coniugia Petrus quoque apostolus praecipiendo describit. *Similiter*, inquit, *mulieres obaudientes maritis suis, ut et si qui non credunt verbo, per mulieris*[s] *conversationem sine loquela lucrifieri possint, videntes timorem et castam conversationem vestram: ut sint non quae a foris ornantur capillorum incrispationibus, aut circumdatae auro, aut veste decora, sed ille absconditus cordis vestri*[t] *homo in illa perpetuitate quieti et modesti spiritus, qui et apud Dominum locuples est. Nam sic quaedam sanctae mulieres, quae in Dominum sperabant, ornabant se, obsequentes viris suis, quomodo*

CSEL 206

[p] in uxore] fideli *agg. edd.*
[q] cogitat] femina *agg. Lov.*
[r] quae *edd.*
[s] mulierum *PL.*
[t] nostri *Lov.*

[36] 1 Cor 7, 14.
[37] 1 Cor 7, 14.
[38] Cf. 1 Tim 5, 6.
[39] 1 Tim 2, 9-10.

coniuge non credente, ma piuttosto la santità della moglie può giovare al marito non convertito, o la santità del marito alla moglie; e ancora lo attesta l'Apostolo dicendo: *Il marito non credente è santificato nella moglie, e la moglie non credente nel fratello* [36] (8). Al contrario quello che dice San Paolo fa capire solo che la santità delle donne non sposate è maggiore rispetto alla santità delle maritate. E poiché il bene che esse praticano pensando solo alla maniera di piacere al Signore è superiore all'altro, è dovuta loro anche una ricompensa piú ampia. Ma ciò non significa che una donna credente, quando osserva la pudicizia coniugale, non si preoccupa di piacere al Signore; solo vi pensa meno, certamente, perché pensa anche alle cose del mondo per piacere al marito. Questo appunto ha voluto dire l'Apostolo delle maritate, perché esse in un certo qual modo possono essere costrette dal matrimonio a pensare alle cose del mondo, per piacere ai mariti.

Per quanto rari, anche i coniugati possono pensare esclusivamente alle cose del Signore.

12. 14. Non è poi fuor di luogo domandarsi se l'Apostolo abbia parlato di tutte le maritate, o se si sia riferito solo a un tipo di esse, che però ne comprende un numero cosí grande da costituire pressoché la totalità. Infatti anche quello che dice delle non maritate: *Quella che non è sposata pensa alle cose del Signore per essere santa di corpo e di spirito* [37] non riguarda tutte le non maritate, poiché alcune vedove sono come morte, perché vivono in mezzo ai piaceri [38]. Tuttavia dovendo in un certo modo distinguere nelle sue caratteristiche la condizione specifica delle nubili e delle spose, avremo che da una parte è riprovevole al massimo quella che si astiene dalle nozze, cioè da una cosa permessa, però non si astiene dalle colpe dell'intemperanza, o della superbia, o della curiosità, o delle chiacchiere; dall'altra parte è rara la maritata che, pur nel rispetto dei doveri coniugali, non pensa se non come piacere a Dio, ornandosi *non con trecce, o oro e perle e vesti preziose, ma di buone opere come conviene a donne che dimostrano la loro pietà attraverso una onesta condotta* [39]. Certo sono questi i matrimoni che anche l'apostolo Pietro insegna e raccomanda: *Similmente, o donne, siate obbedienti ai vostri mariti, perché se alcuni di essi non credono alla parola, siano guadagnati senza bisogno di discorsi dalla condotta della moglie, vedendola rispettosa e pura. I vostri ornamenti non siano quelli esteriori di pettinature arricciate, di gioielli e belle vesti, ma sia l'ornamento di quell'umanità nascosta nel vostro cuore nella costanza di uno spirito quieto e modesto, che è la vera ricchezza anche davanti a Dio. Infatti cosí si ornavano le donne sante che speravano nel Signore; esse obbedivano ai loro mariti, come Sara obbediva ad Abramo, chiamandolo suo signore; e voi siete divenute figlie di questa, facendo il bene e cacciando*

(8) Cioè nel marito cristiano: infatti Ag. ci dice che *fratello* significa *cristiano* (*De con. adult.* 1, 14).

Sara obaudiebat Abrahae, Dominum illum vocans, cuius factae estis filiae benefacientes et non timentes ullum vanum timorem. Viri simili ratione concordes et caste viventes cum uxoribus vestris et tamquam vasi infirmiori et subiecto tribuite honorem quasi coheredibus gratiae, et videte ne impediantur orationes vestrae[40]. Itane vero coniugia talia non cogitant ea quae sunt / Domini, quomodo placeant Domino? Sed perrara sunt (quis negat?), et in ipsa raritate paene omnes, qui tales sunt, non ut tales essent, coniuncti sunt, sed iam coniuncti tales facti sunt.

CSEL 207

Veteris Testamenti Patres coniugati sive cum coniugatis sive cum continentibus nostri temporis conferuntur (13, 15-20, 24)

Patres officio propagandi nuptias copulabant.

PL 384

13. 15. Qui enim nostri temporis homines christiani, nuptiarum vinculo liberi valentes ab omni concubitu se continere, cum iam *tempus esse* perspicerent, sicut scriptum est, *non amplectendi, sed abstinendi ab am/plexu*[41], non potius eligerent vel virginalem vel vidualem continentiam conservare, quam tribulationem carnis, sine qua coniugia esse non possunt (ut alia taceantur a quibus parcit Apostolus), nullo iam cogente humanae societatis officio sustinere? Sed cum dominante concupiscentia fuerint copulati, si eam postea vicerint, quia non ita licet dissolvere coniugium, sicut licebat non colligare, fiunt tales, quales profitetur forma nuptiarum; ita ut vel pari consensu ascendant celsiorem sanctitatis gradum aut, si non ambo sunt tales, erit, qui talis est non exactor, sed redditor debiti, servans in omnibus castam religiosamque concordiam. Illis vero temporibus, cum adhuc propheticis sacramentis salutis nostrae mysterium velabatur, etiam qui ante nuptias tales erant, officio propagandi nuptias copulabant, non victi libidine, sed ducti pietate: quibus si optio talis daretur, qualis revelato Novo Testamento data est dicente Domino: *Qui potest capere, capiat*[42]; non eos dubitat / etiam cum gaudio suscepturos fuisse, qui diligenter intentus legit, quomodo coniugibus utebantur, cum et plures habere uni viro licebat, quas castius habebant[u] quam nunc unam quilibet istorum, quibus videmus quid secundum veniam concedat Apostolus[43]. Habebant enim eas in opere generandi, *non in morbo desiderii sicut gentes, quae*

CSEL 208

[u] habebat *CSEL.*

[40] 1 Pt 3, 1-7.
[41] Eccle 3, 5.
[42] Mt 19, 12.

ogni vano timore. E per lo stesso motivo, voi mariti, vivete in concordia e castità con le vostre mogli, onoratele come degli esseri fragili e sottomessi, perché sono eredi della grazia insieme con voi e badate che non siano ostacolate le vostre preghiere[40]. Ma gli sposi di tal genere non pensano forse alle cose che appartengono al Signore e a come piacere al Signore? Certo sono estremamente rari. Chi lo nega? Ma per quanto rari, quasi tutti quelli che sono in questo modo, non si sono sposati per diventarlo, ma lo sono diventati dopo il matrimonio.

Paragone tra il matrimonio dei Padri dell'Antico Testamento e il matrimonio e la continenza dei nostri giorni (13, 15-20, 24)

I Patriarchi si sposavano spinti dalla pietà, in obbedienza al piano divino.

13. 15. Infatti nella nostra età tutti quei cristiani che sono liberi dal vincolo del matrimonio e in grado di rinunciare ad ogni rapporto carnale, scorgono che ormai, come è scritto, *non è il tempo di abbracciare, ma di astenersi dall'abbraccio*[41]. Quindi, dal momento che nessun dovere verso la società umana li costringe, chi di essi non preferirebbe conservare la verginità o la vedovanza piuttosto che sopportare la tribolazione della carne, senza la quale non vi può essere matrimonio, e tralasciamo altri svantaggi che l'Apostolo non menziona? Ma quelli che si sono uniti sotto il dominio della concupiscenza, anche se piú tardi la vincono, non sono piú liberi di sciogliere il legame come erano liberi di non stringerlo, perché ormai essi hanno assunto i caratteri che la legge del matrimonio professa. Cosicché rimane ad essi la possibilità di salire di comune accordo a un piú alto grado di santità; oppure, se non hanno lo stesso livello spirituale, quello che è superiore si limiterà a rendere il suo debito, senza esigerlo a sua volta, serbando in ogni caso una casta e devota concordia. Ma a quei tempi, quando il mistero della nostra salvezza era ancora velato dai simboli profetici, anche quelli che avevano raggiunto questo livello spirituale prima delle nozze, stringevano matrimonio per il dovere di generare, spinti dalla pietà e non vinti dalla libidine. Ma se essi avessero avuto questa possibilità di scelta che è stata data con la rivelazione del Nuovo Testamento, quando il Signore dice: *Chi può comprendere comprenda*[42], l'avrebbero accolta con gioia; e non ne dubita certo chi legge con la necessaria attenzione come essi si comportassero nel matrimonio. Anche se era permesso a ciascuno di loro di avere piú mogli, però le trattavano piú castamente di quanto qualsiasi marito di oggi tratti l'unica che ha; infatti vediamo dove arriva l'indulgenza dell'Apostolo con costoro[43]. Essi si sposavano per il compito della generazione, non per *l'infermità del desiderio, come le genti che igno-*

[43] Cf. 1 Cor 7, 6.

ignorant Deum[44]. Quod tam magnum est, ut multi hodie facilius se tota vita ab omni concubitu abstineant quam modum teneant non coeundi nisi prolis causa, si matrimonio copulentur. Nempe multos habemus fratres et socios caelestis hereditatis utriusque sexus continentes, sive expertos nuptias sive ab omni tali commixtione integros; nempe innumerabiles sunt. Quem tandem audivimus inter familiaria colloquia, sive eorum, qui coniugati sunt, sive qui fuerunt, indicantem nobis numquam se coniugi esse commixtum nisi sperando conceptum? Quod ergo praecipiunt coniugatis Apostoli, hoc est nuptiarum; quod autem venialiter concedunt aut quod impedit orationes, non cogunt nuptiae, sed ferunt.

Desiderium prolis iustum non facit concubinatum.

CSEL 209

14. 16. Itaque si forte (quod utrum fieri possit ignoro magisque fieri non posse existimo), sed tamen, si forte ad tempus adhibita concubina filios solos ex eadem commixtione quaesiverit, nec sic ista coniunctio vel earum nuptiis praeponenda est, quae veniale illud operantur. Quid enim sit / nuptiarum, considerandum est, non quid sit nubentium et immoderatius nuptiis utentium. Neque enim si agris inique ac perperam invasis ita quisque utatur, ut ex eorum fructibus largas eleemosynas faciat, ideo rapinam iustificat; neque si alius ruri paterno vel iuste quaesito avarus incumbat, ideo culpanda est iuris civilis regula, qua possessor legitimus factus est; nec tyrannicae factionis perversitas laudabilis erit, si regia clementia tyrannus subditos tractet; nec / vituperabilis ordo regiae potestatis, si rex crudelitate tyrannica saeviat. Aliud est namque iniusta potestate iuste velle uti, et aliud est iusta potestate iniuste uti. Ita nec concubinae ad tempus adhibitae, si filiorum causa concumbant, iustum faciunt concubinatum suum; nec coniugatae, si cum maritis lasciviant, nuptiali ordini crimen imponunt.

PL 385

Patres etiam plures uxores inculpabiliter ducebant.

17. Posse sane fieri nuptias ex male coniunctis honesto postea placito consequente manifestum est.

[44] 1 Thess 4, 5.

rano Dio[44]. E questa è una virtú cosí grande, che oggi è piú facile a molti astenersi per tutta la vita da ogni relazione carnale, piuttosto che osservare dopo le nozze la regola di non unirsi se non per la procreazione. Sicuramente noi abbiamo molti fratelli e compagni dell'eredità celeste, di entrambi i sessi, che vivono casti; alcuni si sono sposati, altri sono rimasti incontaminati da ogni rapporto. Sí, sono davvero innumerevoli. Ma fra quelli che sono sposati o che lo sono stati, abbiamo forse udito qualcuno sostenere nei discorsi intimi di non essersi mai unito alla consorte se non sperando il concepimento? Dunque ciò che gli Apostoli ordinano ai coniugati, questo è proprio delle nozze; ciò che invece essi concedono per indulgenza, o ciò che ostacola la preghiera, questo il matrimonio non lo comporta, ma lo tollera.

Il desiderio di avere figli non legittima il concubinato.

14. 16. Ora se per caso — ma non so se ciò possa avvenire, e propendo a credere che non possa —, se per caso dunque uno prende per un certo tempo una concubina (9) e da questa unione temporanea non cerca altro che dei figli, neppure cosí quest'unione è preferibile al matrimonio, per quanto spesso siano proprio le mogli che inducono a quei peccati veniali di cui abbiamo parlato. Infatti bisogna considerare ciò che dipende dalle nozze, non ciò che dipende da quelle che si sposano e usano in maniera sregolata delle nozze. Se uno, dopo aver occupato in maniera ingiusta e delittuosa dei campi, li sfruttasse poi per fare del loro ricavato larghe elemosine, non giustificherebbe con questo la rapina; e se un altro si tiene stretto avaramente il campo ereditato dal padre o acquistato legalmente, non per questo deve essere incolpata la norma del diritto civile, che lo rese possessore legittimo. E nemmeno diverrà lodevole l'illegittimità di un partito tirannico, se l'usurpatore tratta i sudditi con la clemenza di un re, né riprovevole l'ordinamento del potere regio, se il re infierisce con la crudeltà di un tiranno. Infatti una cosa è avere intenzione di usare giustamente un'autorità illegittima, e un'altra cosa è usare ingiustamente un'autorità legittima. Cosí le concubine tenute per un certo tempo, anche se limitano i loro rapporti all'unico scopo di procreare, non rendono legittimo il loro concubinato; e le donne sposate, anche se eccedono con i mariti, non mettono in colpa l'ordine matrimoniale.

La poligamia, ora inammissibile, era nei santi Padri in armonia con i disegni divini.

- 17. Che si possa realizzare un matrimonio anche fra due che si sono uniti senza le corrette intenzioni, se segue piú tardi l'accordo onesto, è cosa evidente.

---

(9) Il concubinato era una forma di convivenza legalmente riconosciuta, ma distinta dal matrimonio. In origine vi si ricorreva nel caso in cui le *iustae nuptiae* non fossero consentite dalla legge, come, p. e., tra un uomo appartenente a fam. senatoria e una liberta; ma all'epoca di Ag. era diffusa la consuetudine di vivere con una concubina, finché non si raggiungeva l'età o la condizione economica per un matrimonio legittimo.

CSEL 210

15. Semel autem initum connubium in civitate Dei nostri, ubi etiam ex prima duorum hominum copula quoddam sacramentum nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi alicuius eorum morte dissolvi. Manet enim vinculum nuptiarum, etiamsi proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur, ita ut iam scientibus coniugibus non se filios habi/turos separare se tamen vel ipsa causa filiorum atque aliis copulare non liceat. Quod si fecerint, cum eis, quibus se copulaverint, adulterium committunt, ipsi autem coniuges manent. Plane uxoris voluntate adhibere aliam, unde communes filii nascantur unius commixtione ac semine, alterius autem iure ac potestate apud antiquos patres fas erat; utrum et nunc fas sit, non temere dixerim. Non est enim nunc[v] propagandi necessitas, quae tunc fuit, quando et parientibus coniugibus alias propter copiosiorem posteritatem superducere licebat, quod nunc certe non licet. Nam tantum adfert opportunitatis ad aliquid iuste agendum seu non agendum temporum secreta distinctio, ut nunc melius faciat qui nec unam duxerit, nisi se continere non possit, tunc autem etiam plures inculpabiliter ducebant et qui se multo facilius continere possent, nisi aliud pietas illo tempore postularet. Sicut enim sapiens et iustus, qui iam concupiscit dissolvi et esse cum Christo et hoc magis optimo delectatur[45], non iam hic vivendi cupiditate, sed consulendi officio sumit alimentum, ut maneat in carne, quod necessarium est propter alios, sic misceri feminis iure nuptiarum officiosum fuit tunc sanctis viris, non libidinosum.

Undecumque nascantur homines, si Deum recte colant, honesti et salvi erunt.

CSEL 211

16. 18. Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta libido esse non potest[46]; quod est autem in sustentanda vita illicitus cibus, hoc est / in quaerenda prole fornicarius vel adulterinus concubitus; et quod est in luxuria ventris et gutturis illicitus cibus, hoc est in libidine nullam prolem quaerente illicitus concubitus; et quod est in cibo licito nonnullis immoderatior appetitus, hoc est in coniugibus venialis ille concu-

[v] nunc] *om. CSEL.*

[45] Cf. Phil 1, 23.
[46] Cf. AGOSTINO, *Retract.* 2, 22, 2.

15. Ma il matrimonio stretto nella città del nostro Dio, dove fin dalla prima unione di due esseri umani le nozze traggono una forma di indissolubilità, in nessun modo si può sciogliere se non con la morte di uno dei due. Infatti il vincolo delle nozze rimane, anche se per manifesta sterilità non segue la prole, per cui esso fu stipulato; cosicché anche quando ormai i coniugi sanno che non avranno figli, tuttavia non è loro consentito di separarsi e unirsi ad altri, neppure per avere figli. E se lo fanno, commettono adulterio con quelli ai quali si sono uniti, perché essi rimangono coniugati. Presso gli antichi Padri era del tutto lecito prendere un'altra donna con il consenso della moglie, e i figli che nascevano erano generati fisicamente dall'uno, ma appartenevano di pieno diritto anche all'altra. Sarei avventato ad affermare che ciò sia lecito anche ora. Infatti adesso non c'è quella necessità di propagare la prole che c'era a quei tempi, quando era consentito prendere altre mogli perfino in aggiunta a quelle feconde, per avere una piú numerosa discendenza. Una cosa del genere ora certo non è lecita. Infatti la cosa piú opportuna per fare o non fare alcunché secondo giustizia è distinguere chiaramente le circostanze: cosicché oggi agisce meglio chi non prende nessuna moglie, a meno che la continenza non sia superiore alle sue forze. Allora invece senza alcuna colpa prendevano piú mogli anche quelli che avrebbero potuto benissimo osservare la continenza, se la pietà a quel tempo non avesse richiesto altrimenti. Ormai infatti l'uomo sapiente e giusto non desidera altro che dissolversi ed essere con Cristo[45]; gioisce di questo scopo supremo e prende cibo non per la brama della vita temporale, ma per la doverosa preoccupazione di rimanere in vita, in quanto ciò è necessario per gli altri; allo stesso modo allora per quei santi Padri unirsi a donne secondo giuste nozze fu oggetto di dovere, non di libidine.

I figli sono il frutto, in ogni caso onesto, dei rapporti carnali.

16. 18. Quello che infatti è il cibo per la conservazione dell'individuo, questo è l'unione carnale per la conservazione del genere umano; ed entrambe le cose non sono prive di piacere fisico. Ma questo piacere regolato e disciplinato dalla temperanza secondo l'uso della natura, non può essere libidine[46] (10). Ciò che è nel sostentare la vita un cibo illecito, questo è nella ricerca della prole un rapporto di fornicazione o di adulterio. E ciò che è un cibo non permesso nella ghiottoneria, questo è un rapporto illecito nella libidine senza la ricerca della prole. E all'avidità eccessiva che alcuni hanno per un cibo consentito, corrisponde nel matrimonio il rapporto non gravemente colpevole. Come dunque è meglio morire di

(10) Cf. *Retract.* 2, 22, 2: *L'uso buono e corretto della libidine non è libidine. Cosí come è male fare cattivo uso dei beni, cosí è bene fare buon uso dei mali.*

PL 386

bitus. Sicut ergo satius est emori fame quam idolothytis vesci[47], ita satius est / defungi sine liberis quam ex illicito coitu stirpem quaerere. Undecumque autem nascantur homines, si parentum vitia non sectentur et Deum recte colant, honesti et salvi erunt. Semen enim hominis ex qualicumque homine Dei creatura est, et eo male utentibus male erit, non ipsum aliquando malum erit. Sicut autem filii boni adulterorum nulla defensio est adulteriorum, sic mali filii[z] coniugatorum nullum crimen est nuptiarum. Proinde sicut patres temporis Novi Testamenti ex officio consulendi alimenta sumentes, quamvis ea cum delectatione naturali carnis acciperent, nullo modo tamen comparabantur delectationi eorum, qui immolaticio vescebantur[48], aut eorum, qui quamvis licitas escas tamen immoderatius assumebant, sic patres temporis Veteris Testamenti consulendi officio concumbebant, quorum delectatio illa naturalis nequaquam usque ad irrationalem aut nefariam libidinem relaxata nec turpitudini stuprorum nec coniugatorum intemperantiae conferenda est. Eadem quippe vena caritatis nunc spiritaliter, tunc carnaliter / propter illam matrem Ierusalem propagandi erant filii; sed diversa opera patrum non faciebat nisi diversitas temporum. Sic autem necesse erat, ut carnaliter coirent etiam non carnales Prophetae, sicut necesse erat, ut carnaliter vescerentur etiam non carnales Apostoli.

CSEL 212

Homines coniugati nostri temporis Patribus coniugatis non sunt comparandi.

17. 19. Quotquot ergo nunc sunt, quibus dicitur: *Si se non continent, nubant*[49]; non comparandae sunt tunc etiam nubentibus sanctis. Ipsae quidem nuptiae in omnibus gentibus eadem sunt filiorum procreandorum causa, qui qualeslibet postea fuerint, ad hoc tamen institutae sunt nuptiae, ut ordinate honesteque nascantur. Sed homines, qui se non continent, tamquam ascendunt in nuptias gradu honestatis; qui autem se sine dubio continerent, si hoc illius temporis ratio permisisset, quodam modo descenderunt in nuptias gradu pietatis. Ac per hoc quamvis utrorumque nuptiae, in quantum nuptiae sunt, quia procreandi causa sunt, aequaliter bonae sint, hi tamen homines coniugati illis hominibus coniugatis non sunt comparandi. Habent enim isti, quod illis propter honestatem nuptiarum, quamvis ad nuptias non pertineat, secundum veniam concedatur, id est progressum illum, qui excedit generandi necessitatem[aa], quod illi non habent[ab]. Sed

[z] filii] *om. PL.*
[aa] generandi necessitatem] generandi causam vel necessitatem *Lov.*
[ab] habebant *PL.*

[47] Cf. AGOSTINO, *Ep.* 47, 6.
[48] Cf. 1 Cor 8, 7.
[49] 1 Cor 7, 9.

fame, che cibarsi di cibi sacrificali[47] (11); cosí è meglio morire senza figli, che cercare discendenza da un'unione illecita. Però in qualunque maniera questi figli vengano al mondo, se non seguono i vizi dei genitori e onorano Dio rettamente potranno essere onesti e raggiungere la salvezza. Infatti il seme dell'uomo da qualsiasi individuo provenga, è creazione di Dio: per chi lo usa male, diverrà un male, ma non potrà mai essere un male in se stesso. Come i figli virtuosi degli adúlteri non costituiscono affatto una giustificazione per l'adulterio; cosí i figli malvagi dei coniugati non costituiscono affatto una colpa per il matrimonio. Perciò i Padri del tempo della Nuova Alleanza che prendevano cibo per doverosa preoccupazione, malgrado il naturale piacere fisico che ne potevano derivare, in nessun modo erano paragonabili a quelli che mangiavano la carne di vittime sacrificali[48] o a quelli che prendeva alimenti sia pure leciti, ma in quantità eccessiva. Cosí i Padri dell'Antico Testamento compivano l'atto coniugale per la preoccupazione di compiere un dovere, ma quel piacere naturale, che mai poteva arrivare a una libidine irragionevole e colpevole, non dev'esser paragonato alla depravazione nell'adulterio o all'intemperanza nel matrimonio. Senza dubbio, per la stessa madre nostra Gerusalemme, allora bisognava propagare la prole secondo la carne, come ora secondo lo spirito, ma la sorgente della carità era la stessa: solo la diversità dei tempi rendeva diverso il loro operare. Allo stesso modo i Profeti, sebbene non dediti alla carne, dovevano unirsi carnalmente; e si nutrivano carnalmente gli Apostoli, senza essere carnali.

I coniugati di oggi non sono paragonabili ai Patriarchi.

17. 19. Certo tutte quelle alle quali ora viene detto: *Se non sono in grado di restare continenti, si sposino*[49], non sono da paragonarsi alle sante che si sposavano allora. Senz'altro in sé le nozze presso tutti i popoli sussistono al medesimo scopo di procreare figli, e qualunque sia la natura che poi avranno, servono a farli nascere in modo regolare e onesto. Gli uomini che non sono in grado di vivere continenti, è come se si innalzino fino alle nozze sul gradino dell'onestà; quelli invece che senza dubbio sarebbero stati in grado di vivere continenti, se le condizioni della loro età lo avessero permesso, in un certo senso si abbassarono fino alle nozze sul gradino della pietà. Le nozze dei Padri antichi e degli uomini di oggi sono entrambe buone in ugual maniera, in quanto appunto sono nozze ed esistono allo scopo della procreazione; eppure coloro che si sposano ai nostri giorni non sono paragonabili con quelli di allora. I coniugi di oggi, grazie alla dignità del matrimonio, hanno una possibilità che viene loro concessa per indulgenza, benché non appartenga alle nozze, cioè quella di oltrepassare eccedendo la necessità della generazione. Ma anche se alcuni cer-

(11) La carne sacrificata agli idoli (*idolothyto*) poteva essere messa in vendita sul pubblico mercato. La questione se al credente fosse lecito o no cibarsene era dibattuta (cf. *Ex* 34, 15; *Apoc* 2, 14; 1 *Cor* 8, 1 ss.; AUG., *Ep.* 47, 6).

PL 387
CSEL 213

neque hi, si qui forte nunc inveniuntur, qui non quaerunt in connubio nec appetunt, nisi propter quod institutae sunt nuptiae, coaequari possunt illis hominibus. In istis enim car/nale est / ipsum desiderium filiorum; in illis autem spiritale erat, quia sacramento illius temporis congruebat. Nunc quippe nullus pietate perfectus filios habere nisi spiritaliter quaerit; tunc vero ipsius pietatis erat operatio etiam carnaliter filios propagare, quia illius populi generatio nuntia futurorum erat et ad dispensationem propheticam pertinebat.

Uni feminae plures viros habere non licet.

- 20. Ideoque non sicut uni viro etiam plures habere licebat uxores, ita uni feminae plures viros nec prolis ipsius causa, si forte illa parere posset, ille generare non posset. Occulta enim lege naturae amant singularitatem, quae principantur; subiecta vero non solum singula singulis, sed, si ratio naturalis vel socialis admittit, etiam plura uni non sine decore subduntur. Neque enim sic habet unus servus plures dominos, quomodo plures servi unum dominum. Ita duobus seu pluribus maritis vivis nullam legimus servisse sanctarum; plures autem feminas uni viro legimus, cum gentis illius societas sinebat et temporis ratio suadebat: neque enim contra naturam nuptiarum est. Plures enim feminae ab uno viro fetari possunt, una vero a pluribus non potest (haec est principiorum vis)[ac]: sicut multae animae uni Deo recte subduntur. Ideoque non est verus Deus animarum nisi unus, una vero anima per[ad] multos falsos deos fornicari potest, non fecundari.

Sacramentum nuptiarum temporis nostri ad unum virum et unam uxorem redactum est.
CSEL 214

18. 21. Sed quoniam ex multis animis una civitas futura est habentium animam unam et cor unum in Deum[50] (quae unitatis nostrae perfectio post hanc peregrinationem futura est, ubi omnium cogitationes nec latebunt invicem, nec inter se in aliquo repugnabunt) propterea sacramentum nuptiarum temporis nostri sic ad unum virum et unam uxorem redactum est, ut Ecclesiae dispensatorem non liceat ordinari, nisi unius uxoris virum[51]. Quod acutius intellexerunt, qui nec eum, qui catechumenus vel paganus habuerit alteram, ordinandum esse censuerunt. De sacramento enim agitur, non de peccato. Nam in baptismo peccata omnia dimittuntur. Sed qui dixit: *Si acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo non peccat*[52]; et: *Quod vult faciat, non peccat, si nubat*[53]; satis declaravit nuptias nullum esse peccatum. Propter

---

[ac] haec... vis] *codd, om. mss.*
[ad] per] post *Lov.*

---

[50] Cf. Act 4, 32.

cano di realizzare unicamente lo scopo per cui il matrimonio è stato istituito, ammesso che se ne trovino, non possono lo stesso essere messi alla pari con quelli. In essi infatti il desiderio stesso dei figli è carnale, mentre in quelli era spirituale, perché era in armonia con il piano divino di quell'età. Adesso senza dubbio colui che è giunto al piú compiuto grado di pietà non cerca di avere figli se non spiritualmente; allora invece era opera di pietà anche generare figli carnalmente, poiché il riprodursi di quel popolo preannunciava il futuro e aveva per scopo l'attività dei profeti.

La poliandria è contro ogni ordine naturale.

- 20. Perciò, se era lecito a un uomo solo avere anche piú mogli, non cosí era lecito a una sola donna avere piú mariti, neppure per ottenere figli, nel caso che ella fosse in grado di generare e l'uomo invece no. Infatti per una misteriosa legge di natura tutto ciò che domina ama la singolarità; ma ciò che è soggetto, non solo si può sottomettere singolo a singolo, ma se il sistema naturale o sociale lo consente, si può avere senza disordine la sottomissione di molti a uno solo. Infatti un servo non può avere piú padroni, come invece piú servi hanno un solo padrone. Cosí leggiamo che nessuna di quelle donne sante furono soggette a due o piú mariti viventi, ma che piú mogli furono soggette a un solo marito, dal momento che quella società lo permetteva e l'interesse dell'epoca lo consigliava; e questo non è contrario alla natura delle nozze. Infatti diverse donne possono generare da un solo uomo, ma non è possibile che una sola donna generi da diversi uomini: e questo è un principio incontrovertibile, cosí come giustamente molte anime sono sottomesse a un solo Dio. Perciò, se non c'è che un solo Dio vero per le anime, un'anima sola può fornicare con molti falsi dèi, ma non esserne fecondata.

Il sacramento del matrimonio monogamico.

18. 21. Ma da molte anime nascerà un'unica città popolata da coloro che hanno un'anima sola e un solo cuore in Dio[50]; e questa unità sarà perfetta solo dopo la peregrinazione terrena, quando i pensieri di tutti non rimarranno piú tra di loro celati né si troveranno fra loro in contraddizione. Per questo il sacramento delle nozze ai nostri tempi è stato ridotto all'unione fra un solo uomo e una sola donna; e di conseguenza non è lecito ordinare ministro della Chiesa se non chi abbia avuto una sola moglie[51]. Alcuni sostengono che non si deve ordinare neppure chi ha avuto una seconda moglie da catecumeno o da pagano; e questi vedono senz'altro a fondo nelle parole dall'Apostolo. Effettivamente nel battesimo tutti i peccati sono rimessi, ma qui si tratta di un suggello indelebile, non di un peccato. Ma colui che disse: *Se hai preso moglie, non hai peccato; se una vergine si è sposata, non pecca*[52], e: *Faccia ciò che vuole; se si sposa, non pecca*[53], rese ben chiaro che le nozze non sono un

[51] Cf. 1 Tim 3, 2; Tit 1, 6.
[52] 1 Cor 7, 28.
[53] 1 Cor 7, 36.

PL 388

CSEL 215

sacramenti autem sanctitatem sicut femina, etiamsi catechumena fuerit vitiata, non potest post baptismum inter Dei virgines consecrari, ita non absurde visum est eum, qui excessit uxorum numerum singularem, non peccatum aliquod commisisse, / sed normam quamdam sacramenti amisisse, non ad vitae bonae meritum, sed ad ordinationis ecclesiasticae signaculum necessariam. Ac per hoc sicut plures uxores antiquorum patrum significaverunt futuras nostras ex omnibus gentibus Ecclesias uni viro subditas Christo, ita noster antistes / unius uxoris vir significat ex omnibus gentibus unitatem uni viro subditam Christo, quae tunc perficietur, cum revelaverit *occulta tenebrarum* et manifestaverit *occulta*[ac] *cordis*, ut tunc *laus sit unicuique a Deo*[54]. Nunc autem sunt manifestae, sunt latentes dissensiones etiam salva caritate inter eos, qui unum et in uno futuri sunt: quae tunc utique nullae erunt. Sicut ergo sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis significavit futuram multitudinem Deo subiectam in terrenis omnibus gentibus, sic sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subiectam Deo futuram in una caelesti civitate. Itaque sicut duobus pluribusve servire, sic a vivo viro in alterius transire connubium nec tunc licuit nec nunc licet nec umquam licebit. Apostatare quippe ab uno Deo et ire in alterius adulterinam superstitionem semper est malum. Nec causa ergo numerosioris prolis fecerunt sancti nostri, quod Cato dicitur fecisse Romanus[55], ut traderet vivus uxorem etiam alterius domum filiis impleturam. In nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri.

Continentes nostri coniugatis Patribus comparandi non sunt.

CSEL 216

- 22. Si ergo et illi, qui propter solam generationem, propter quam sunt institutae nuptiae, coniunguntur, non comparantur patribus multo aliter ipsos filios quam isti quaerentibus; quandoquidem filium immolare iussus Abraham intrepidus ac devotus, quem de tanta desperatione susceperat, unico non pepercit, nisi eo prohibente manum deponeret, quo iubente / levaverat[56].

19. Restat, ut videamus, utrum saltem continentes nostri coniugatis illis patribus comparandi sint; nisi forte iam isti praeferendi sunt eis, quibus nondum quos conferamus invenimus.

[ac] cogitationes *PL*.

---

[54] 1 Cor 4, 5.

peccato. D'altra parte per la santità del sacramento, una donna che sia stata profanata sia pure da catecumena, non può dopo il battesimo essere consacrata tra le vergini del Signore. Cosí, si pensa giustamente, colui che ha avuto piú di una moglie non ha commesso peccato, ma nei confronti del sacramento ha perduto un requisito, essenziale non per raggiungere il merito di una vita virtuosa, ma per ricevere il sigillo dell'ordinazione ecclesiastica. E perciò, come le numerose mogli degli antichi Padri simboleggiarono le nostre future chiese di tutte le genti soggette all'unica persona di Cristo, cosí la guida dei fedeli che abbia avuto una sola moglie significa l'unità di tutte le genti soggette all'unica persona di Cristo. E questa unità sarà perfetta, quando rivelerà *ciò che è occulto nelle tenebre* e manifesterà *i segreti del cuore,* affinché allora *ciascuno riceva da Dio la lode che gli è dovuta*[54]. Ora ci sono contrasti sia manifesti sia latenti tra quelli che saranno uno e nell'uno, anche quando non viene meno la carità; ma allora assolutamente non ve ne saranno. Come dunque a quel tempo il mistero del matrimonio poligamico significò la futura moltitudine soggetta a Dio presso tutte le genti terrene, cosí al nostro tempo il mistero del matrimonio monogamico significa la futura unità di tutti noi soggetta a Dio nell'unica città celeste. Pertanto, come non si può essere servo di due o piú padroni, cosí passare da un marito vivo ad un altro matrimonio non fu permesso allora, non è permesso ora, né sarà permesso mai. Rinnegare l'unico Dio e rivolgersi all'adulterina superstizione di un altro, è sempre un male. Quindi neppure per avere una prole piú numerosa i nostri santi Padri fecero quello che fece, a quanto si racconta, il romano Catone, il quale, mentre egli stesso era ancora in vita, cedette la moglie perché procurasse discendenza anche alla famiglia di un altro[55]. Nelle nostre nozze certo vale di piú la santità del sacramento che la fecondità del grembo.

Il matrimonio dei santi Padri era un bene superiore alla continenza dei giorni nostri.

- 22. Fin qui abbiamo visto che oggi neppure coloro che si sposano solo per la generazione di figli, per la quale le nozze sono state istituite, si possono paragonare ai santi Padri. Infatti questi ricercavano la prole stessa in maniera molto diversa, se è vero che Abramo, imperterrito nella sua devozione, era pronto ad immolare al comando l'unico figlio ricevuto quando ormai disperava, e solo all'ordine del Signore abbassò la mano, come all'ordine del Signore l'aveva levata[56].

19. Ora resta da vedere se è possibile almeno il paragone tra la continenza dei nostri contemporanei e il matrimonio dei santi Padri, e se in questa potremo finalmente riconoscere una superiorità su di essi, visto che fin qui non abbiamo ancora trovato

[55] PLUTARCO, *Cato min.* 25.
[56] Cf. Gen 22, 12.

Maius enim bonum erat in illorum nuptiis quam est bonum proprium nuptiarum, cui procul dubio bonum continentiae praeferendum est, quia non tali officio quaerebant illi filios ex nuptiis, quali ducuntur isti, ex quodam sensu naturae mortalis successionem decessioni requirentis[af]. Quod quisquis bonum negat, ignorat Deum omnium bonorum a caelestibus usque ad terrena, ab immortalibus usque ad mortalia creatorem. Hoc autem sensu generandi nec bestiae penitus carent et maxime alites, quarum in promptu est cura nidificandi et quaedam coniugiorum similitudo ad simul procreandum atque nutriendum. Sed illi homines istum naturae mortalis affectum, cuius in suo genere castitas accedente Dei cultu, sicut / quidam intellexerunt, in tricenario fructu ponitur[57], longe sanctiore mente superabant, qui de suis nuptiis filios propter Christum quaerebant ad genus eius secundum carnem distinguendum ab omnibus gentibus, sicut Deo disponere placuit, ut hoc prae ceteris ad eum prophetandum valeret, quod praenuntiabatur, ex quo etiam genere et ex qua gente esset in carne venturus. Valde ergo nostrorum fidelium castis nuptiis amplius bonum erat quod pater Abraham in suo femore / noverat, cui manum subdere famulum iussit, ut de uxore, quae a filio esset ducenda iuraret[58]. Ponens enim manum sub femore hominis et iurans per Deum caeli quid aliud significabat, nisi in ea carne, quae ex illo femore originem duceret, Deum caeli esse venturum? Bonum ergo sunt nuptiae, in quibus tanto meliores sunt coniugati, quanto castiores ac fideliores Deum timent, maxime si filios, quos carnaliter desiderant, etiam spiritaliter nutriant.

PL 389

CSEL 217

Quod purificari Lex et post concubitum iubet, peccatum esse non declarat.

20. 23. Nec quod purificari lex hominem et post coniugalem concubitum iubet, peccatum esse declarat, si non est ille, qui secundum veniam conceditur, qui etiam nimius impedit orationes. Sed sicut multa lex ponit in sacramentis et umbris futurorum, quaedam in semine quasi materialis informitas, quae formata corpus hominis redditura est, in significatione posita est vitae informis et ineruditae: a qua informitate quoniam oportet hominem doctrinae forma et eruditione mundari, in huius rei signum illa purificatio praecepta est post seminis emissionem. Neque enim et in somnis peccato[ag] fit; et tamen etiam ibi praecepta est puri-

[af] requirentes *qualche codd.*
[ag] peccatum *edd.*

chi si possa mettere alla loro altezza. Eppure, anche se non c'è dubbio che il bene della continenza è superiore a quello del matrimonio, nelle nozze dei Patriarchi c'era un bene superiore a quello ch è proprio del legame coniugale. Essi non desideravano figli dalle nozze per la stessa funzione che spinge l'uomo di oggi; questi infatti è indotto da quella certa disposizione della natura mortale a cercare una continuazione nella discendenza dopo la sua scomparsa. E chiunque nega che anche questo è un bene, non capisce che Dio è il creatore di tutti i beni, da quelli celesti a quelli terreni, da quelli immortali a quelli mortali. Di questo modo di sentire la procreazione non sono del tutto prive neppure le bestie, e soprattutto gli uccelli, dei quali è evidente la premura nel costruirsi il nido e una certa somiglianza con gli sposi nel dedicarsi insieme a procreare e nutrire. Simile propensione, che possiede un suo genere di purezza, secondo alcuni viene posta a un frutto di trenta volte tanto [57], quando vi si aggiunge la venerazione per il Signore. Ma i santi Padri superavano questo affetto della natura mortale con un'intenzione di gran lunga piú santa. Infatti essi ricercavano la prole attraverso le nozze a causa di Cristo, per distinguere fra tutte le genti la stirpe di Lui secondo la carne. E questa era la cosa che doveva valere piú di ogni altra, come piacque a Dio di disporre, cioè il fatto che si preannunciava anche da quale stirpe e da quale popolo Egli sarebbe venuto nella carne. Dunque le caste nozze dei nostri santi Padri avevano un bene davvero piú ampio, e il padre Abramo lo riconobbe nella propria coscia, quando ordinò al servo di sottoporvi la mano, per giurare sulla sposa destinata al figlio [58]. Ponendo infatti la mano sotto il femore e giurando per il Dio del cielo, che altro voleva significare se non che il Dio del cielo si sarebbe incarnato nella stirpe che traeva origine da quella coscia? Le nozze rappresentano dunque un bene e in esse gli sposi sono tanto migliori quanto piú puramente e fedelmente onorano Dio, soprattutto se nutrono anche nello spirito quei figli che desiderano nella carne.

La legge della purificazione dopo il rapporto coniugale non dimostra che il rapporto è un peccato.

20. 23. E' vero che la legge ordina all'uomo di purificarsi anche dopo l'unione coniugale, ma ciò non dimostra che essa è un peccato, a meno che non si tratti di quella che viene concessa per indulgenza e che talvolta trasmodando può anche ostacolare la preghiera. Ma come la legge vela molte cose nei disegni e nelle ombre del futuro, cosí nel seme quella certa materiale assenza di forma, che una volta formata svilupperà il corpo dell'uomo, rappresenta la vita bruta e rozza; e poiché bisogna che da quella informità l'uomo si purifichi con la capacità formatrice e il dirozzamento della dottrina, a far capire ciò è stata prescritta la purificazione dopo un'emissione di seme. Infatti nel sonno essa non può costi-

[57] Cf. *De sancta virgin*, 45.
[58] Cf. Gen 24, 2-4.

ficatio. Aut si et hoc peccatum quisquam putat, non arbitrans accidere nisi ex aliquo huius modi desiderio, quod procul dubio falsum est, numquid et solita mensuum[ah] peccata sunt feminarum? a quibus tamen eas eadem legis vetustas praecepit expiari[59] non nisi propter / ipsam materialem informitatem, quae facto conceptu tamquam in aedificationem corporis additur. Ac per hoc cum informiter fluit, significari per illam lex voluit animum sine disciplinae forma indecenter fluidum ac dissolutum, quem formari oportere significat, cum talem fluxum corporis iubet purificari. Postremo numquid et mori peccatum est aut mortuum sepelire non etiam bonum opus humanitatis est? et tamen purificatio et[ai] inde mandata est[60]; quia et mortuum corpus, vita deserente, non peccatum est, sed peccatum significat animae desertae a iustitia.

CSEL 218

Quinam continentes Patribus coniugatis conferendi sint requirendum est.
PL 390

- 24. Bonum, inquam, sunt nuptiae et contra omnes calumnias possunt sana ratione defendi. Nuptiis tamen sanctorum patrum non quas nuptias, sed quam / continentiam comparem quaero, immo non nuptias nuptiis (nam par in omnibus munus est mortali hominum naturae datum), sed homines, qui nuptiis utuntur, illis[al] hominibus qui longe aliter nuptiis usi sunt quos conferam quoniam non invenio, quinam[am] continentes illis coniugatis conferendi sint requirendum est. Nisi forte Abraham continere se non posset a nuptiis propter regnum caelorum, qui unicum prolis pignus, propter quod nuptiae carae sunt, potuit intrepidus immolare propter regnum caelorum.

In Patribus Veteris Testamenti continentia in habitu erat et insuper bonum maius oboedientiae (21, 25-23, 31)

Virtutes animi aliquando in habitu latent.
CSEL 219

21. 25. Continentia quippe non corporis, sed animi virtus / est. Virtutes autem animi aliquando in opere manifestantur, aliquando in habitu latent, sicut martyrii virtus eminuit[an] apparuitque tolerando passiones. Sed quam multi sunt in eadem virtute animi, quibus temptatio deest, qua id, quod intus est in conspectu Dei, etiam in hominum procedat nec tunc esse incipiat, sed tunc innotescat! Iam enim erat in Iob patientia, quam noverat Deus

[ah] menstrua *PL.*
[ai] etiam *PL.*
[al] aliis *PL.*
[am] quomodo *edd.*
[an] emicuit *PL.*

tuire peccato, e tuttavia la purificazione è prescritta anche in questo caso. Ma se qualcuno pensa che ci sia peccato anche cosí, perché ciò non può avvenire se non per un desiderio impuro, senza dubbio si sbaglia; forse anche le regole mensili delle donne saranno peccato? Eppure la medesima antica legge prescrive che se ne purifichino[59], certo per la stessa materiale mancanza di forma, che, avvenuto il concepimento, si dà per cosí dire alla costruzione del corpo; perciò la legge, quando ordina che il flusso del corpo si purifichi, vuole significare che, mentre scorre ancora informe, l'animo non improntato dalla dottrina è sconciamente fluido e torbido e deve ricevere la propria forma. In fine forse anche morire è peccato? Anzi seppellire un morto non è una giusta opera di umanità? Eppure è prescritta la purificazione anche in questo caso[60], perché, se un corpo morto che la vita ha abbandonato non costituisce peccato, indica però il peccato dell'anima abbandonata dalla giustizia.

Paragone tra il matrimonio dei santi Padri e la continenza dei contemporanei.

24. Le nozze sono un bene, io affermo, e a buon diritto si possono difendere contro tutte le calunnie. Ora io mi domando non quale forma di matrimonio, ma quale forma di continenza si possa paragonare alle nozze dei santi Padri. In altre parole, non bisogna confrontare nozze con nozze, perché in esse sempre il medesimo è il dono che si fa alla natura mortale dell'uomo. Ma siccome tra coloro che fanno uso del matrimonio non trovo chi mettere all'altezza di quelli che ne fecero un uso tanto diverso, si dovrà esaminare se vi sono uomini continenti degni del paragone con i santi Padri sposati. Altrimenti si dovrebbe sostenere che Abramo non fosse in grado di rinunciare alle nozze per il regno dei cieli, quando invece egli per il regno dei cieli poté senza esitazione immolare quell'unico pegno di discendenza, per cui si hanno a caro le nozze.

I Padri dell'Antico Testamento avevano la continenza nella disposizione abituale dell'animo e per di piú il bene maggiore dell'obbedienza (21, 25-23, 31)

La virtú come disposizione abituale dell'animo.

21. 25. Senza dubbio la continenza è una virtú non del corpo ma dell'animo. Ma le virtú dell'animo talvolta si manifestano nell'azione, talvolta restano latenti nella disposizione abituale dell'indole. Cosí la virtú del martirio spicca e si svela sopportando le torture; ma quanti uomini ci sono, forniti della stessa virtú, ai quali viene a mancare la prova con cui manifestare agli occhi degli uomini ciò che dentro di loro è chiaro alla vista di Dio! La virtú non comincia ad esistere al momento di metterla in pratica, ma solo a farsi conoscere. Infatti in Giobbe c'era già la pazienza, Dio la conosceva e gliela testimoniava; ma alla prova della tentazione fu

[59] Cf. Lev 15.
[60] Cf. Num 19, 11.

et cui testimonium perhibebat, sed hominibus innotuit temptationis examine; et quod latebat intrinsecus, per ea, quae forinsecus illata sunt, non natum, sed manifestatum est[61]. Habebat utique et Timotheus virtutem continendi a vino, quam non ei abstulit Paulus monendo, ut *vino modico* uteretur *propter stomachum et frequentes suas infirmitates*[62] (alioquin perniciose docebat, ut propter salutem corporis fieret in animo damnum virtutis); sed quia poterat ea virtute salva fieri quod monebat, ita relaxata est corpori utilitas bibendi, ut maneret in animo habitus continendi. Ipse est enim habitus, quo aliquid agitur, cum opus est; cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est. Hunc habitum circa continentiam quae fit a concubitu non habent illi, quibus dicitur: *Si se non continent, nubant*[63]. Hunc vero habent, quibus dicitur: *Qui potest capere, capiat*[64]. Sic usi sunt perfecti animi bonis terrenis ad aliud necessariis per hunc habitum continentiae, quo eis non obligarentur et quo possent eis etiam non uti, si non opus esset. Nec quisquam eis bene utitur, nisi qui et / non uti potest. Multi quidem facilius se abstinent, ut non utantur, quam temperant[ao], ut bene utantur; nemo tamen[ap] potest sapienter uti, nisi qui potest et continenter non uti. Ex hoc habitu et Paulus dicebat: *Scio et abundare et penuriam pati*[65]. Penuriam quippe pati quorumcumque hominum est; sed scire penuriam pati magnorum est. Sic et abundare quis non potest? scire autem[aq] abundare nonnisi eorum est, quos abundantia non corrumpit.

CSEL 220

Exemplum virtutis in habitu: Iesus Christus.

PL 391

26. Verum ut apertius intellegatur, quomodo sit virtus in habitu, etiamsi non sit in opere, loquor de exemplo, de quo nullus dubitat catholicorum christianorum. Dominus enim noster Iesus Christus quod in veritate carnis esurierit ac sitierit, manducaverit et biberit, nullus ambigit eorum, qui ex eius Evange/lio fideles sunt. Num igitur non erat in illo continentiae virtus a cibo et potu, quanta erat in Ioanne Baptista? *Venit enim Ioannes non manducans neque bibens, et dixerunt: daemonium habet. Venit Filius hominis manducans et bibens, et dixerunt: Ecce vorax et vinaria*[ar]*, amicus publicanorum et peccatorum*[66]. Numquid non

[ao] temperent *PL.*
[ap] eis *agg. PL.*
[aq] et *agg. PL.*
[ar] vinaria] *CSEL Corb.*, vinarius *qualche mss. Er.*, potator vini *PL.*

[61] Cf. Iob 1.
[62] 1 Tim 5, 23.

conosciuta anche dagli uomini: ciò che era nascosto all'interno non nacque, ma si manifestò grazie alle prove che gli furono inferte dall'esterno[61]. Senz'altro anche Timoteo possedeva la virtú di astenersi dal vino e Paolo non gliela tolse consigliandolo a fare *un uso moderato del vino a causa dello stomaco e delle* sue *frequenti infermità*[62]; altrimenti gli avrebbe dato una raccomandazione assai pericolosa, se per la salute del corpo fosse stata danneggiata la virtú nell'animo. Ma poiché era possibile fare ciò che consigliava senza pregiudicare la virtú, fu concesso al corpo il vantaggio del bere moderatamente e rimase nell'animo la disposizione abituale alla continenza. Infatti la disposizione abituale è quella con cui si compie un'azione, quando è necessaria; quando l'azione non si compie, è possibile compierla, ma non è necessario. Riguardo alla continenza nei rapporti carnali, non possiedono questa disposizione coloro ai quali sono rivolte le parole: *Se non sono capaci di essere continenti, si sposino*[63]; l'hanno invece quelli ai quali si dice: *Chi può comprendere, comprenda*[64]. Cosí gli animi giunti a perfezione fecero uso dei beni terreni necessari ad altro scopo conservando la continenza come disposizione abituale; grazie a questa virtú non rimanevano vincolati ad essi, ma potevano anche non usarne, se non ve n'era necessità. E usa correttamente questi beni solo chi può anche fare a meno di usarli. Per molti davvero è piú facile astenersi del tutto dall'uso di essi che limitarsi a farne buon uso; tuttavia non può sfruttarli con saggezza, se non chi, grazie alla continenza, può anche astenersene. Di questa capacità anche Paolo diceva: *So vivere nell'abbondanza e sopportare la ristrettezza*[65]. Certo sopportare la ristrettezza è di qualsiasi essere umano, ma saper sopportare la ristrettezza è dei grandi. Chi non è capace di vivere nell'abbondanza? Ma saper vivere nell'abbondanza è solo di quelli che l'abbondanza non corrompe.

L'esempio di Gesú Cristo.

- 26. Ma perché si capisca piú chiaramente come la virtú possa rimanere nella disposizione abituale anche senza passare in atto, porterò un esempio di cui non dubita nessun cattolico. Infatti nostro Signore Gesú Cristo ebbe fame e sete, mangiò e bevve nella realtà della carne: nessuno di coloro che prestano fede al suo Vangelo lo mette in dubbio. Dunque forse non c'era in Lui quanto in Giovanni Battista la virtú di astenersi dal cibo e dalla bevanda? *Giovanni è venuto, senza mangiare né bere, e hanno detto: è posseduto dal demonio; è venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e hanno detto: è mangiatore e bevitore, amico dei pubblicani e dei peccatori*[66]. E forse non dicono cosí anche dei nostri santi Padri, compartecipi della sua stirpe, perché in quello che riguarda i rapporti carnali hanno usato diversamente i beni terreni: Ecco uomini

[63] 1 Cor 7, 9.
[64] Mt 19, 12.
[65] Phil 4, 12.
[66] Mt 11, 18.

talia dicuntur in domesticos eius, patres nostros, ex alio genere utendi terrenis, quantum ad concubitum pertinet: Ecce homines libidinosi et immundi, amatores feminarum et lascivia/rum? Et tamen sicut in illo illud non erat verum; quamvis verum esset, quod non sicut Ioannes abstineret a manducando et bibendo; ipse enim apertissime verissimeque ait: *Venit Ioannes non manducans neque bibens; venit Filius hominis manducans et bibens*; sic nec hoc in illis patribus verum est, quamvis venerit modo Apostolus Christi non coniugatus nec generans, quem dicant pagani: Magus erat; venerit autem tunc propheta Christi nuptias faciens et filios procreans, quem dicant Manichaei: Mulierosus erat. *Et iustificata est*[as] *sapientia a filiis suis*[67], quod Dominus ibi subiecit, cum de Ioanne ac de se illa dixisset: *Iustificata est*, inquit, *sapientia a filiis suis*. Qui vident continentiae virtutem in habitu animi semper esse debere, in opere autem pro rerum ac temporum opportunitate manifestari, sicut virtus patientiae sanctorum martyrum in opere apparuit, ceterorum vero aeque sanctorum in habitu fuit. Quocirca sicut non est impar meritum patientiae in Petro, qui passus est, et in Ioanne, qui passus non est, sic non est impar meritum continentiae in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. Et illius enim celibatus et illius connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Ioannes et in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.

CSEL 221

Patres casti in habitu fuerunt.
CSEL 222

22. 27. Illo itaque tempore, cum et lex dies patriarcharum subsequens maledictum dixit, qui non excitaret semen / in Israel[68], et qui poterat non promebat, sed tamen habebat. Ex quo *autem venit plenitudo temporis*[69], ut diceretur: *Qui potest capere, capiat*[70]; ex illo usque adhuc et deinceps usque in finem qui habet operatur, qui operari noluerit, non se habere mentiatur. Ac per hoc ab eis, qui corrumpunt bonos mores colloquiis malis[71], inani et vana versutia dicitur homini christiano continenti et nuptias re/cusanti: Tu ergo melior quam Abraham? Quod ille cum audierit, non perturbetur nec audeat dicere: Melior, nec a proposito delabatur (illud enim non vere dicit, hoc non recte facit), sed dicat: Ego quidem non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas celibum quam castitas nuptiarum: quarum Abraham

PL 292

[as] inquit *agg. PL.*

[67] Mt 11, 19.
[68] Cf. Deut 25, 5-10.
[69] Gal 4, 4.
[70] Mt 19, 12.
[71] Cf. 1 Cor 15, 33.

libidinosi e impuri, amatori di donne e di lascivie (12)? Eppure non era giusta l'accusa contro di Lui, anche se era vero che non si asteneva come Giovanni dal mangiare e dal bere, dato che Egli stesso disse in modo estremamente chiaro e veritiero: *Venne Giovanni senza mangiare né bere; è venuto il Figlio dell'uomo che mangia e beve.* Cosí non è giusta neppure l'accusa contro quei santi Padri. E' venuto or non è molto l'Apostolo di Cristo senza nozze e senza figli, e i pagani hanno detto: Era mago; e venne un tempo il profeta di Cristo sposandosi e procreando, e i manichei hanno detto: Era lussurioso. *E la sapienza fu giustificata dai suoi figli*[67], soggiunse il Signore, quando pronunciò quella frase riguardo a Giovanni e a se stesso. *La sapienza,* come Egli disse, *fu giustificata dai suoi figli,* perché essi vedono che la virtú della continenza deve sempre essere nella disposizione abituale dell'animo e manifestarsi in pratica secondo i casi e i momenti opportuni. Cosí la virtú della pazienza è apparsa in atto nei santi che hanno subito il martirio, ma è rimasta lo stesso come disposizione abituale negli altri che furono ugualmente santi. Per questo la pazienza di Pietro, che subí il martirio, non ha maggior merito rispetto a quella di Giovanni che non lo subí; cosí in Giovanni, che non sperimentò il matrimonio, il merito della continenza non è maggiore che in Abramo, anche se questi ebbe figli. Sia il celibato dell'uno sia il matrimonio dell'altro militarono per Cristo secondo le diverse esigenze dei tempi: Giovanni metteva la continenza in atto, Abramo invece la conservava in abito.

I santi Padri erano continenti nella disposizione abituale dell'animo.

22. 27. Dunque nel tempo in cui la legge successiva all'epoca dei Patriarchi chiamò maledetto chi non continuasse la stirpe in Israele[68], anche chi era in grado di vivere in continenza, non estrinsecava questa virtú che pure possedeva. Ma poi *venne la pienezza dei tempi*[69] e fu detto: *Chi può comprendere, comprenda*[70]. Da allora fino ad oggi, e da oggi fino alla fine, chi ha la capacità la mette in opera; chi non vuole metterla in opera, non dica bugiardamente di possederla. Coloro che con discorsi malvagi corrompono i buoni costumi[71], dicono con inutile e vuota malizia al cristiano continente e che rifiuta il matrimonio: Tu dunque sei migliore di Abramo? Egli, quando sente una domanda del genere, non si scomponga e non osi rispondere: Sí, sono migliore. Ma non si lasci distogliere dal suo proponimento: una risposta come quella non sarebbe secondo verità, una decisione come questa non sarebbe secondo saggezza. Dica invece: No, io non sono migliore di Abramo; certo la castità dei celibi è superiore alla castità delle nozze; ma Abramo le possedeva entrambe nella disposizione abituale, anche se ne metteva in atto una sola. Egli visse castamente nel matrimonio, ma avrebbe potuto essere casto senza matrimonio, solo che allora non si doveva. Per me certo è piú facile non sposarmi come si è

(12) In particolare si riferisce al manicheo Fausto.

unam habebat in usu, ambas in habitu. Caste quippe coniugaliter vixit; esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit. Ego vero facilius non utor nuptiis, quibus est usus Abraham, quam sic utar[at] nuptiis, quemadmodum est usus Abraham; et ideo melior sum illis, qui per animi incontinentiam non possunt quod ego, non illis, qui propter temporis differentiam non fecerunt quod ego. Quod enim ego nunc ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset; quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, et si nunc agendum esset. Aut si talem se iste sentit et novit, ut salva et permanente in habitu animi sui virtute continentiae, si ad usum nuptiarum / ex aliquo religionis officio descendisset, talis maritus et talis pater esset, qualis fuit Abraham, audeat plane respondere illi captioso interrogatori et dicere: Non sum quidem melior quam Abraham, in hoc dumtaxat genere continentiae, qua ille non carebat, etsi non apparebat; sed sum talis non aliud habens, sed aliud agens. Dicat plane ista, quia et si voluerit gloriari, non erit insipiens; veritatem enim dicit. Si autem parcit, ne quis eum existimet super id quod eum videt, aut audit aliquid ex illo[72], auferat a persona sua nodum quaestionis et non de homine, sed de re ipsa respondeat et dicat: qui tantum potest, talis est, qualis fuit Abraham. Potest autem fieri, ut minor sit continentiae virtus in animo eius, qui non utitur nuptiis quibus est usus Abraham; sed tamen maior est[au], quam in animo eius, qui propterea tenuit coniugii castitatem, quia non potuit ampliorem. Sic et femina innupta, quae *cogitat ea quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu*[73], cum audierit imprudentem illum percontatorem dicentem: Tu ergo melior quam Sara? respondeat: Ego melior sum, sed his, quae virtute huius continentiae carent, quod de Sara non credo. Fecit ergo illa cum ista virtute, quod illi tempori congruebat, a quo ego sum immunis, ut in meo etiam corpore appareat quod illa in animo conservabat.

CSEL 223

Melior est castitas continentiae quam castitas nuptialis.
CSEL 224

PL 393

23. 28. Res ergo ipsas si comparemus, nullo modo / dubitandum est meliorem esse castitatem continentiae quam castitatem nuptialem, cum tamen utrumque sit bonum; homines vero cum comparamus, ille est melior, qui bonum amplius quam alius habet. Porro qui amplius eiusdem generis habet, et id quod minus est habet; qui autem tantummodo quod minus est habet, id quod est am/plius non utique habet. In sexaginta enim sunt et triginta, non in triginta sunt et sexaginta. Non operari autem ex eo, quod habet, in distributione officiorum positum est, non in egestate virtutum, quia nec bono misericordiae caret, qui non invenit miseros, quibus possit misericorditer subvenire.

[at] utor *CSEL.*
[au] in opere eius *agg. Lov.*

---

[72] Cf. 2 Cor 12, 6.

sposato Abramo piuttosto che usare delle nozze nello stesso modo in cui le usò Abramo: e perciò sono migliore di quelli che per l'incontinenza non possono quello che posso io, non di quelli che per la diversità dell'epoca non fecero quello che faccio io. Infatti quello che faccio io oggi, essi lo avrebbero fatto meglio, se allora fosse stato necessario; ma quello che fecero loro, io non potrei farlo alla stessa maniera, anche se ora fosse necessario. Ma forse un simile cristiano si può sentire e riconoscere in grado di rivolgersi al matrimonio per un qualche dovere religioso, conservando integra nell'abito interiore la virtú della continenza; nel qual caso sarebbe marito e padre allo stesso modo di Abramo. Allora osi pure apertamente rispondere a quel capzioso interrogatore: Non sono certo migliore di Abramo, per quanto riguarda, si intende, questo genere di continenza di cui egli non era privo, per quanto non in maniera esteriore. Ma sono pari a lui, perché ho le medesime qualità, pur agendo diversamente. Dica apertamente cosí, perché anche se si gloria, non lo fa stoltamente: infatti dice la verità [72]. Ma se si astiene da una risposta del genere, perché qualcuno non lo ritenga presuntuoso rispetto a quello che vede o sente dire di lui, distolga il nodo della questione dalla sua persona e risponda all'argomento in sé: Chi può fare altrettanto, è tale quale fu Abramo. Può avvenire che la virtú della continenza nell'animo di chi rinuncia alle nozze sia inferiore a quella che ebbe Abramo, ma tuttavia è superiore a quella di colui che osserva la castità del matrimonio per il semplice fatto che non può osservarne una piú meritoria. Cosí anche una donna non sposata, che *pensa alle cose del Signore e a essere santa di corpo e di spirito* [73], quando udrà questa domanda sconsiderata: Tu dunque sei migliore di Sara? Risponda: Io sono migliore, ma di quelle che sono prive della virtú della continenza, e non credo che questa mancasse a Sara; ella si comportò con questa virtú come quell'epoca richiedeva; ma io oggi ne sono esentata, pertanto ciò che ella conservava nell'animo, in me si può manifestare anche nel corpo.

La castità della continenza supera la castità nuziale.

23. 28. Se paragoniamo dunque le cose in sé, in nessun modo bisogna dubitare che la castità della continenza è migliore della castità nuziale, benché entrambe siano un bene; ma se paragoniamo fra loro gli uomini, è migliore quello che possiede un determinato bene in grado maggiore di un altro individuo. Infatti chi ha un grado maggiore del medesimo bene, ha anche quello minore; ma chi ha soltanto quello minore, certo non ha quello maggiore. Infatti nel sessanta è contenuto anche il trenta, ma nel trenta non è contenuto anche il sessanta. Perciò non utilizzare nelle opere il bene posseduto dipende dalla diversa distribuzione dei doveri, non dalla mancanza della capacità: uno non mancherà certo del bene della misericordia solo perché non trova dei miseri da poter aiutare con la misericordia.

[73] 1 Cor 7, 34.

Maius bonum est oboedientiae quam continentiae.

- 29. Huc accedit, quia non recte comparantur homines hominibus ex uno aliquo bono. Fieri enim potest, ut alius non habeat aliquid quod alius habet, sed aliud habeat quod pluris aestimandum est. Maius enim bonum est oboedientiae quam continentiae. Nam connubium nusquam nostrarum Scripturarum auctoritate damnatur, inoboedientia vero nusquam absolvitur. Si ergo proponatur virgo permansura, sed tamen inoboediens, et maritata, quae virgo permanere non posset, sed tamen oboediens, quam meliorem dicamus? Minus laudabilem quam si virgo esset, an damnabilem, sicut virgo est? Ita si conferas ebriosam virginem sobriae coniugatae, quis dubitet eamdem ferre sententiam? Nuptiae quippe et virginitas duo bona sunt, quorum alterum maius; sobrietas autem et ebriositas, sicut oboedientia et contumacia, illa bona sunt, haec mala. Melius est autem / habere omnia bona vel minora quam magnum bonum cum magno malo, quia et in corporis bonis melius est habere Zachaei staturam cum sanitate, quam Goliae cum febre.

CSEL 225

Omnium virtutum quodam modo mater est oboedientia.

- 30. Recte plane quaeritur, non utrum omnimodis inoboediens virgo coniugatae oboedienti, sed minus oboediens oboedientiori comparanda sit, quia et illa nuptialis castitas est et ideo bonum est, sed minor quam virginalis. Tanto ergo minor in bono oboedientiae, quanto maior in bono castitatis, si altera alteri comparetur, quae praeponenda sit iudicat qui primo ipsam castitatem et oboedientiam comparans videt omnium virtutum quodam modo matrem esse oboedientiam. Ac per hoc ideo potest esse oboedientia sine virginitate, quia virginitas ex consilio est, non ex praecepto. Oboedientiam vero illam dico, qua praeceptis obtemperatur. Ideoque oboedientia praeceptorum sine virginitate quidem potest, sed sine castitate esse non potest. Ad castitatem namque pertinet non fornicari, non moechari, nullo illicito concubitu maculari: quae qui non observant, contra praecepta Dei faciunt, et ob hoc extorres sunt a virtute oboedientiae. Virginitas autem propterea potest esse sine oboedientia, quia potest femina consilio virginitatis accepto et custodita virginitate praecepta contemnere: sicut multas sacras virgines novimus verbosas, curiosas, ebriosas, litigiosas, avaras, superbas: quae omnia contra praecepta sunt et sicut ipsam Evam inoboedientiae crimine occidunt. Quapropter non solum oboediens inoboedienti, sed oboedientior coniugata minus oboedienti virgini praeponenda est.

- 29. A ciò si aggiunge che non si possono paragonare correttamente tra loro gli individui considerando un solo bene. Infatti può avvenire che uno non abbia il bene che ha un altro, ma ne possieda uno diverso che è da stimarsi di piú. Infatti è maggiore il bene dell'obbedienza che quello della continenza: in effetti mai dall'autorità delle nostre Scritture è condannato il matrimonio, ma la disobbedienza non è mai assolta. Se dunque prendiamo una che intende rimanere vergine, ma che tuttavia non è obbediente, e una maritata che non abbia potuto rimanere vergine, ma che tuttavia è obbediente, quale dovremo chiamare migliore? Quella che è meno lodevole che se fosse vergine, o quella che è condannabile anche se vergine? Allo stesso modo, se tu paragonassi una vergine dedita al bere con una coniugata sobria, chi esiterebbe ad esprimere il medesimo parere? Nozze e verginità sono senz'altro due beni, dei quali uno è maggiore; invece tra la sobrietà e l'ubriachezza, come tra l'obbedienza e la disobbedienza l'uno è un bene, l'altro un male. E' meglio avere tutti i beni, anche in minor misura, che un grande bene con un grande male: anche nei beni fisici è meglio avere la statura di Zaccheo con la salute, che la statura di Golia con la febbre.

Il bene dell'obbedienza supera quello della continenza.

- 30. La domanda posta giustamente dunque non è se si debba paragonare una vergine sotto ogni rispetto disobbediente a una coniugata obbediente, ma una vergine meno obbediente a una coniugata piú obbediente: infatti anche quella nuziale è castità, e pertanto un bene, anche se è inferiore alla castità verginale. Ora la vergine in paragone con la maritata è di tanto inferiore nel bene dell'obbedienza quanto superiore nel bene della castità; quale delle due vinca il confronto lo si può giudicare paragonando prima direttamente la castità con l'obbedienza: allora si vedrà che l'obbedienza è in un certo qual modo la madre di tutte le virtú. Per questo vi può essere l'obbedienza senza la verginità, perché la verginità proviene da un consiglio, non da un precetto. Ma per obbedienza io intendo naturalmente la sottomissione ai precetti divini; quindi l'obbedienza ai precetti si potrà trovare senza la verginità, ma non senza la castità. Alla castità infatti appartiene di non fornicare, non commettere adulterio, non macchiarsi di nessuna relazione illecita: chi non osserva tutto ciò, agisce contro i precetti di Dio, e perciò è bandito dalla virtú dell'obbedienza. Ma la verginità può trovarsi senza l'obbedienza per il fatto che una donna, presa e osservata la risoluzione della verginità, può trascurare i precetti. Conosciamo molte vergini consacrate a Dio che sono pettegole, curiose, propense al bere, litigiose, avare, superbe: tutte cose che sono contrarie ai precetti e che inducono in perdizione, come Eva stessa, attraverso la colpa della disobbedienza. Perciò non solo si deve preferire la donna obbediente alla disobbediente, ma la coniugata piú obbediente alla vergine meno obbediente.

L'obbedienza è la madre di tutte le virtú.

Oboedientia Patrum.
CSEL 226

PL 394

- 31. Ex hac oboedientia pater ille, qui sine uxore non fuit, esse sine unico filio et a se occiso paratus fuit[74]. Unicum enim non immerito dixerim, de quo audivit a Domino: *In Isaac vocabitur tibi semen*[75]. Quanto ergo citius, ut etiam sine uxore esset, si hoc / iuberetur, audiret? Unde non frustra saepe miramur nonnullos utriusque sexus ab omni concubitu continentes, neglegenter oboedire praeceptis, cum tam ardenter arripuerint non uti concessis. Unde quis dubitat et excellentiae sanctorum illorum patrum atque matrum filios generantium non recte comparari mares et feminas nostri temporis, quamvis ab omni concubitu immunes, in virtute oboedientiae minores, etiamsi illis hominibus et in habitu animi defuisset, quod in istorum opere manifestum est? Sequantur ergo Agnum pueri cantantes canticum novum, sicut in Apocalypsi scriptum est: *qui cum mulieribus se non contaminaverunt*[76]; non ob aliud nisi quia virgines permanserunt. Nec ideo se arbitrentur meliores esse primis patribus sanctis, qui nuptiis, ut ita dicam, nuptialiter usi sunt. Earum quippe usus ita se habet, ut, si quid in eis per carnis commixtionem, quod excedat generandi necessitatem, quamvis venialiter factum fuerit, contaminatio sit. Nam quid expiat venia, si omnino non contaminat illa progressio? A qua contaminatione mirum si immunes essent pueri sequentes Agnum, nisi virgines permanerent.

Iam contra haereticos responsum est (24, 32-26, 35)

Bonum nuptiarum: proles, fides, sacramentum.
CSEL 227

24. 32. Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque / omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit, nec saltem ipsa causa pariendi; quae cum sola sit qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente propter quam fiunt, solvitur vinculum nuptiale nisi coniugis morte. Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente. Generationis itaque causa fieri nuptias Apostolus ita testis est: *Volo*, inquit, *iuniores nubere*[77]. Et quasi

[74] Cf. *Retract.* 2, 22, 2.
[75] Gen 21, 12.
[76] Apoc 14, 4.
[77] 1 Tim 5, 14.

- 31. Per osservare questa obbedienza il Patriarca, che non si privò di una sposa, fu pronto a privarsi dell'unico figlio, uccidendolo con le sue mani[74] (13). E si può ben chiamare unico quel figlio di cui il Signore disse: *Da Isacco prenderà nome la tua progenie*[75]. Quanto piú prontamente avrebbe accettato di rimanere anche senza sposa, se ciò gli fosse stato comandato? Per questo, spesso non senza ragione, destano la nostra meraviglia certi individui dell'uno e dell'altro sesso, astinenti da ogni rapporto, che mentre con tanto entusiasmo hanno scelto di rinunciare a cose lecite, obbediscono poi negligentemente ai precetti divini. Quindi, anche se quei santi furono padri e madri, e generarono figli, senza dubbio a torto si paragonano alla loro eccellenza uomini e donne del nostro tempo, perché questi, anche quando si astengono da ogni rapporto, restano inferiori ad essi nella virtú dell'obbedienza. E resterebbero inferiori anche ammettendo che a quei padri mancasse perfino nella disposizione abituale dell'animo la continenza che è manifesta nell'agire di costoro. Dunque i giovani *che non si contaminarono con donne*[76], come è scritto nell'Apocalisse, seguono l'agnello cantando il nuovo cantico, per non altro diritto se non perché rimasero vergini. E tuttavia essi non devono ritenere con questo di essere migliori dei santi Padri antichi, che usarono delle nozze, per cosí dire, in maniera nuziale. L'uso delle nozze comporta infatti che oltrepassare in esse con l'unione carnale la necessità di procreare costituisce una contaminazione, benché non grave. Infatti che cosa purifica l'indulgenza, se l'eccesso carnale non è affatto colpevole? Ma sarebbe strano se i giovani che seguono l'Agnello fossero immuni da questa contaminazione, salvo il caso che siano rimasti vergini.

I Patriarchi superano i contemporanei anche nella virtú dell'obbedienza.

Si conclude la confutazione degli eretici (24, 32-26, 35)

24. 32. Dunque il bene delle nozze presso tutte le genti e tutti gli uomini è riposto nello scopo della generazione e nell'osservanza della castità; ma per ciò che riguarda il popolo di Dio vi si aggiunge la santità del sacramento, per la quale non è lecito a una donna risposarsi dopo il ripudio, finché il marito vive, nemmeno se lo fa soltanto per avere figli. Pur essendo la generazione il solo fine delle nozze, anche se si fallisce lo scopo per cui si è compiuto il matrimonio, il vincolo nuziale non si scioglie, a meno che uno dei due coniugi non venga a mancare. Allo stesso modo, se si fa un'ordinazione sacerdotale per raccogliere una comunità di fedeli, anche se non ne risulta effettivamente la raccolta, in quelli che sono stati ordinati il sacramento dell'ordinazione rimane comunque. E se per una qualche colpa uno di essi viene rimosso dal suo ufficio, non

Riepilogo dei tre beni del matrimonio.

(13) Ma in *Retract.* 2, 22, 2 Ag. pensa con S. Paolo (*Hebr* 11, 19) che Abramo avesse fede nella risurrezione del figlio per opera dell'Onnipotente.

ei diceretur: Ut quid? continuo subiecit: *filios procreare, matres familias esse*[78]. Ad fidem autem castitatis illud pertinet: *Uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*[79]. Ad sacramenti sanctitatem illud: *Uxorem a viro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari, et vir uxorem non dimittat*[80]. Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonum[av] sunt: proles, fides, sacramentum. Nec prolem autem carnalem iam hoc tempore quaerere ac per hoc ab omni tali opere immunitatem quamdam perpetuam retinere atque uni viro Christo / spiritaliter subdi, melius est utique et sanctius; si tamen ea vacatione sic utantur homines, quomodo scriptum est, ut cogitent *quae sunt Domini, quomodo* placeant / Deo[81], id est, ut perpetuo cogitet continentia, ne quid minus habeat oboedientia: quam virtutem tamquam radicalem atque, ut dici solet, matricem et plane generalem sancti antiqui patres in opere exercuerunt; illam vero continentiam in animi habitu tenuerunt, qui profecto per oboedientiam, quia iusti et sancti erant et ad omne opus bonum semper parati, etiamsi ab omni concubitu abstinere iuberentur, efficerent. Quanto enim facilius possent vel iussione, vel exhortatione Dei non concumbere, qui prolem, cui uni propagandae concumbendo serviebant, oboediendo poterant immolare!

CSEL 228

PL 395

Contra haereticos patribus Veteris Testamenti de pluribus calumniantes uxoribus.

25. 33. Quae cum ita sint, haereticis quidem, sive Manichaeis sive quicumque alii patribus Veteris Testamenti de pluribus calumniantur uxoribus, hoc esse argumentum deputantes, quo eorum convincant incontinentiam, satis superque responsum est: si tamen capiunt non esse peccatum, quod neque contra naturam committitur, quia non lasciviendi, sed gignendi causa illis feminis utebantur; neque contra morem, quia illis temporibus ea factitabantur; neque contra praeceptum, quia nulla lege prohibebantur. Illos vero, qui illicite feminis usi sunt, vel arguit in Scripturis illis divina sententia vel nobis lectio iudicandos atque vitandos, non approbandos imitandosve proponit.

[av] bonae *edd.*

[78] *Ibidem.*
[79] 1 Cor 7, 4.

gli si potrà mai togliere il suggello del Signore, che una volta imposto, permane fino al momento del giudizio. Dunque il matrimonio avviene allo scopo della generazione, e lo testimonia l'Apostolo che dice: *Voglio* [che le vedove ancora] *giovani si risposino*[77]. E come se gli venisse domandato: A quale scopo? Subito specifica: *perché abbiano figli e siano madri di famiglia*[78]. Riguarda invece l'osservanza della castità la frase: *Non è la moglie che ha potestà sul proprio corpo, ma il marito; e ugualmente non è il marito che ha potestà sul proprio corpo, ma la moglie*[79]. E per la santità del sacramento dice: *La donna non si separi dal marito; ma se si separa, non si risposi o si riconcili con lui; e l'uomo non ripudi la moglie*[80]. Ecco dunque tutti i beni grazie ai quali le nozze stesse sono un bene: la prole, la fedeltà, il sacramento. Ma ormai ai giorni nostri è senz'altro preferibile e piú santo non cercare prole carnale, conservarsi perciò liberi definitivamente da ogni interesse di tal genere e sottomettersi in spirito a Cristo come all'unico sposo. Tuttavia di questa liberazione dai doveri coniugali gli uomini dovranno usare cosí come è stato scritto, per pensare *alle cose del Signore* e per piacere al Signore[81]: cioè la continenza dovrà sempre badare a non mettere in secondo piano l'obbedienza. Infatti è questa che i santi Padri esercitarono di fatto, come matrice, per cosí dire, primaria e assolutamente generale di ogni altra virtú. Si limitarono invece a serbare la continenza come disposizione abituale dell'animo, essi che, per l'obbedienza in virtú della quale erano giusti e santi e sempre pronti ad ogni buona opera, avrebbero senz'altro obbedito se fosse stato loro comandato di astenersi da ogni relazione carnale, avrebbero obbedito. Infatti quanto piú facilmente, per ordine o per esortazione di Dio, avrebbero potuto rinunciare ad ogni rapporto, se per obbedienza erano disposti a sacrificare la prole che di quei rapporti costituiva l'unico scopo!

Si conclude la difesa dei Patriarchi contro gli eretici.

25. 33. Stando cosí le cose, si è risposto piú che abbastanza agli eretici, siano essi Manichei o quanti altri rimproverano ingiustamente la poligamia ai Padri dell'Antico Testamento, ritenendo essere questa la prova per dimostrare la loro incontinenza. Essi al contrario devono convincersi che ciò che i Patriarchi facevano non andava contro natura, perché si univano alle loro donne non per lascivia ma per generare; non andava contro il costume, perché a quei tempi queste cose si facevano normalmente; non andava contro un precetto, perché nessuna legge lo proibiva: dunque non era peccato. Quelli poi che avevano rapporti illeciti, è la stessa sentenza divina che li dichiara colpevoli nelle Scritture; oppure attraverso la lettura ci sono proposti perché li giudichiamo un esempio da evitare, non da approvare e da imitare.

---

80 1 Cor 7, 10-11.
81 Cf. 1 Cor 7, 32.

Coniugati nostri de Patribus ne audeant iudicare.
CSEL 229

26. 34. Nostros autem qui coniuges habent, quantum possumus, admonemus, ne secundum suam infirmitatem de illis sanctis patribus audeant iudicare; comparantes, ut ait Apostolus, *semet ipsos sibimet ipsis*[82], et ideo non intellegentes, quantas vires habeat animus iustitiae contra libidines serviens, ne carnalibus huiusce modi motibus adquiescat eosque in concubitum ultra generandi necessitatem prolabi aut progredi sinat, quantum ordo naturae, quantum morum consuetudo, quantum legum scita praescribunt. Hoc quippe ideo / de illis patribus homines suspicantur, quia ipsi per incontinentiam vel nuptias elegerunt vel coniugibus intemperanter utuntur. At vero continentes vel mares, qui defunctis uxoribus, vel feminae, quae defunctis viris, vel utrique, qui pari consensu continentiam Deo voverunt, sciant sibi quidem mercedis amplius deberi, quam coniugalis castitas poscit; sed sanctorum patrum nuptias, qui prophetice coniungebantur, qui neque in concubitu nisi prolem neque in ipsa prole nisi quod in carne venturo Christo proficeret requirebant, non solum prae suo proposito non contemnant, verum etiam suo proposito sine dubitatione praeponant.

PL 396

Pueri et virgines integritatem ipsam Deo dicantes de magna humilitate cogitent.
CSEL 230

35. Pueros quoque ac virgines integritatem ipsam Deo dicantes multo maxime commonemus, ut tanta norint humilitate tuendum esse, quod in terra interim vivunt, quanto magis caeli est quod voverunt. Neque scriptum est: *Quanto / magnus es, tanto humilia te in omnibus*[83]. Nostrum ergo est de magnitudine eorum aliquid dicere, illorum de magna humilitate cogitare. Exceptis igitur quibusdam illis coniugatis patribus et matribus sanctis, quibus ideo isti meliores non sunt, quamvis coniugati non sint, quia si coniugati essent, pares non essent, ceteros omnino huius temporis coniugatos, vel post expertum concubitum continentes, a se superari non dubitent, non quantum ab Anna Susanna, sed quantum ambae a Maria superantur. Quod ad ipsam pertinet sanctam carnis integritatem, loquor; nam quae alia sint Mariae merita, quis ignorat? Mores itaque congruos huic tanto proposito adiungant, ut de praepollenti praemio certam securitatem gerant, scientes sane sibi atque omnibus fidelibus dilectis et electis Christi membris multis ab Oriente et Occidente venientibus, etsi inter se distante pro meritis gloriae luce fulgentibus, hoc tamen magnum in commune praestari, ut cum Abraham et Isaac et Iacob recumbant in regno Dei[84], qui non propter hoc saeculum, sed propter Christum coniuges, propter Christum patres fuerunt.

---

[82] 2 Cor 10, 12.
[83] Eccli 3, 20.

26. 34. Dunque noi esortiamo con tutte le nostre forze i fedeli sposati a non giudicare temerariamente quei santi Padri in base alla propria debolezza, mettendo *se stessi* in paragone *con se stessi*[82], come dice l'Apostolo. Per questo non capiscono quante risorse possa avere l'animo che si dedica alla giustizia contro le passioni, per non soggiacere a tali tendenze carnali ed impedire che esse si spingano nei rapporti sessuali oltre la necessità della generazione, secondo quanto prescrivono l'ordine della natura, le usanze della morale e le norme della legge. Certo gli uomini interpretano malamente la condotta dei santi Padri perché essi stessi o scelsero le nozze per incontinenza, o commettono eccessi nel matrimonio. Certo, sia gli uomini che le donne che restarono continenti dopo la morte dei rispettivi coniugi, sia le coppie che di comune accordo dedicarono a Dio la loro continenza, sappiano che a loro si deve una ricompensa piú grande di quella che richiede la castità coniugale. Però non disprezzino le nozze dei santi Padri, paragonandole alla loro decisione; ma anzi senza esitare le antepongano ad essa, perché quelli si univano profeticamente, nell'unione non cercavano se non la prole, e nella prole stessa non intendevano altro che favorire la futura incarnazione di Cristo.

Esortazione ai coniugati a non paragonarsi ai santi Padri.

- 35. In particolar modo le nostre esortazioni sono rivolte ai giovani e alle fanciulle che dedicano a Dio la loro verginità; essi siano consapevoli di dover circondare il tempo della loro vita terrena di un'umiltà tanto piú grande quanto piú appartiene al cielo quello che hanno dedicato. Appunto è stato scritto: *Quanto piú sei grande, tanto piú umiliati in tutte le cose*[83]. Dunque a noi spetta parlare della loro grandezza, a loro pensare a una grande umiltà. Dobbiamo escludere dunque il paragone con alcuni di quei santi che si sposarono e furono padri e madri: essi, benché non siano sposati, non sono superiori a loro, perché, se fossero sposati, non sarebbero neppure pari. Ma siano certi che superano assolutamente tutti quelli della nostra età che sono sposati o che hanno scelto la continenza dopo aver sperimentato il matrimonio; e li superano non di quanto Anna supera Susanna, ma di quanto Maria supera entrambe. Mi riferisco naturalmente solo a ciò che riguarda la santa integrità della carne: infatti chi non conosce gli altri meriti di Maria? Dunque questi giovani adottino i costumi che si accordano a una scelta tanto elevata ed avranno la completa sicurezza di una splendida ricompensa. Infatti sanno bene che essi stessi e tutti i fedeli, diletti ed eletti membri di Cristo, provenendo in gran numero da oriente e da occidente, risplenderanno di una luce di gloria diversa in proporzione ai loro meriti; ma il grande premio comune sarà di sedere a mensa nel regno di Dio con Abramo, Isacco e Giacobbe[84], i quali non per questa vita temporale, ma per Cristo furono sposi e per Cristo furono padri.

Coloro che fanno voto di restare vergini sono esortati all'umiltà.

[84] Cf. Mt 8, 11.

SANT'AGOSTINO

LA SANTA VERGINITA'

TESTO LATINO DELL'EDIZIONE MAURINA
CONFRONTATO CON IL CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM

INTRODUZIONE, TRADUZIONE E NOTE DI
VINCENZO TARULLI

SANT'AGOSTINO

I CONNUBI ADULTERINI

TESTO LATINO DELL'EDIZIONE MAURINA
CONFRONTATO CON IL CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM

INTRODUZIONE, TRADUZIONE E NOTE DI
MARIA PALMIERI

INTRODUZIONE

Occasione

L'occasione dell'opera è indicata dall'opera stessa, che è una risposta alle domande di Pollenzio. Chi fosse costui non sappiamo. Agostino lo chiama « fratello » o « pio fratello ». Non era dunque un laico: in tal caso lo avrebbe chiamato « figlio ». Ma non si può dedurre nulla sulla sua condizione di chierico — se fosse diacono, presbitero o vescovo — o se fosse soltanto religioso; il titolo di fratello infatti viene usato indifferentemente per i chierici di qualsiasi grado e per i religiosi. Considerarlo vescovo è dunque arbitrario[1]*. Anzi il fatto che Pollenzio chiami Agostino « padre » (2, 14, 14; 2, 16, 17) fa pensare che vescovo non fosse*[2].

Pollenzio aveva esposto in un « libretto » le sue opinioni intorno all'indissolubilità del matrimonio e su di esse aveva chiesto il giudizio del vescovo d'Ippona. Questi rispose con un libro che aveva per titolo il tema discusso: I connubi adulterini. *L'interpellante, avuta la risposta, aggiunse al suo « libretto », inserendole qua e là, altre questioni, e chiese al destinatario di voler rispondere anche ad esse. Mentre Agostino si accingeva a farlo, inserendo anch'egli al suo libro nel luogo opportuno le necessarie risposte, si accorse che era stato pubblicato dai fratelli che non sapevano del richiesto completamento. Scrisse allora un altro libro e lo aggiunse al primo sotto lo stesso titolo; ma, temendo che i due corressero separati, nelle* Ritrattazioni *diede l'inizio dell'uno e dell'altro*[3]*. I due libri, con l'intervallo di alcuni mesi, furono scritti tra il 419 e il 420: le* Ritrattazioni, *che servono da guida per la cronologia, li recensiscono tra i libri dedicati a* L'anima e la sua origine *e il libro* Contro l'avversario della Legge e dei Profeti[4].

Contenuto

Il contenuto dell'opera è determinato dalle domande di Pollenzio. Nella prima edizione — diciamo pur cosí — del « libretto » inviato ad Agostino, ne aveva poste e, a giudizio di questi, mal risolte due: la separazione dei coniugi secondo la

---

[1] Come fa G. Combès, che lo considera vescovo, senza darne la ragione: BA 2, 103. Anzi il Moingt (*Le divorce pour motif d'impudicité* [Mt 5, 32; 19, 9], in *Rech. de Science rel.*, 5 [1968], p. 340) ne deduce che la posizione di Ag. va contro un'opinione ammessa nella Chiesa africana. Cf. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1970, p. 337.

[2] Non sembra che si possa spiegare questo titolo con la differenza di età. E' vero che lo usa anche Ag. vescovo nei riguardi del vescovo Simpliciano successore di Ambrogio (*Ep.* 37), ma in questo caso non c'era di mezzo solo l'età, bensí anche una relazione di filiazione spirituale (*Confess.* 8, 2, 3): Ag. chiama « padre » Simpliciano come vi chiamava Ambrogio perché l'uno e l'altro avevano cooperato alla sua rigenerazione in Cristo.

[3] *Retract.* 2, 57.

[4] *Retract.* 2, 56. 58.

1 Cor 7, *10-11 e il così detto privilegio paolino secondo la medesima lettera 7, 12. A parte, in una scheda, aveva posto la questione del battesimo dei bambini* in articulo mortis, *sulla quale però i pareri di Agostino e di Pollenzio coincidevano. Nella seconda edizione invece del suo «libretto» Pollenzio esponeva nuove difficoltà contro l'indissolubilità del matrimonio: insisteva nel sostenere la soluzione del vincolo matrimoniale in caso di adulterio, perché, diceva fra l'altro, l'adulterio può essere considerato come una morte spirituale, che opera perciò gli stessi effetti della morte fisica; aggiungeva che il passaggio a seconde nozze dovrebbe essere consentito almeno a chi desidera una posterità, nel caso cioè che la ripudiata sia anche sterile; notava infine che la rigidità della legge dell'indissolubilità può spingere il marito ad uccidere la moglie per potersi risposare.*

Agostino risponde alle due questioni di fondo e a queste nuove difficoltà: a quelle nel primo libro, a queste nel secondo.

1) La prima questione dunque riguardava la separazione dei coniugi. Scrive l'Apostolo ai Corinzi che secondo il precetto del Signore la donna non deve separarsi dal marito, ma se se ne separa, non si risposi. «Come vanno intese queste parole? Si proibisce di risposarsi solo a quella donna che si è separata dal marito per una causa diversa dalla fornicazione, come interpreti tu, oppure la proibizione è rivolta anche a quelle che abbandonano il coniuge per l'unica causa consentita, cioè appunto per la fornicazione?» (1, 1, 1). Pollenzio intendeva: la donna non può risposarsi quando si è separata dal marito per un motivo diverso dall'adulterio, come per esempio il desiderio di continenza o il disgusto della vita coniugale; ma se si è separata per il motivo dell'adulterio può anche risposarsi, anche se non è opportuno che lo faccia (1, 6, 6). Agostino intende: solo l'adulterio è causa sufficiente per la separazione, ma anche in questo caso la donna separata non può risposarsi. Fonda la prima affermazione sul raffronto tra 1 Cor 7, *10-11 e* 1 Cor 7, *2-5; l'insegnamento dell'Apostolo — osserva — dev'essere accolto tutto e non solo in parte. Ora, nel secondo dei luoghi citati si dice che ciascuno dei coniugi ha rinunciato al dominio sul proprio corpo a favore dell'altro. Nessuno dunque può sottrarsi agli obblighi coniugali: solo nel mutuo consenso si può attuare il desiderio della continenza, come dice esplicitamente l'Apostolo stesso (1, 3, 3-7, 7). Fonda la seconda su un altro raffronto, tra* Mt *19, 9, che è il testo discusso, e gli altri due sinottici (*Mc *10, 11;* Lc *15, 18), dove ogni ripudio seguito da nuovo matrimonio è dichiarato adulterio. Dunque, conclude Agostino, anche il ripudio del marito o della moglie adultera (1, 8, 8 - 12, 13). Riassume così, perciò, il suo pensiero: «quando i coniugi sono ambedue cristiani, sosteniamo che, se la donna si è separata da un marito adultero, non le è lecito risposarsi; e se il marito non è adultero, neppure separarsi» (1, 6, 6).*

*2) La seconda questione non è più facile della prima. Si tratta del «privilegio paolino» (*1 Cor 7, *12-16). Agostino distingue il matrimonio contratto tra un pagano e un cristiano — caso che vede con poca benevolenza*[5], *anche se fu il caso dei suoi genitori — dal matrimonio contratto tra due infedeli, dei quali poi uno si converte (1, 21, 25-26). L'Apostolo tratta di questo secondo tipo. I pareri di Pollenzio e di Agostino sono di nuovo discordi: il primo sostiene che si tratti di un obbligo — l'obbligo della separazione — il secondo replica che si tratta di un permesso, un permesso del quale si consiglia di non servirsi: «è*

[5] *Ep.* 255.

lecito, ma non opportuno» (1, 18, 19); «lecito secondo giustizia, ma per quanto lecito [è] da evitare per un libero sentimento di affetto» (1, 20, 24)[6].

Su questo argomento il nostro autore fa due importanti affermazioni: la separazione di cui parla l'Apostolo (1 Cor 7, 15) non permette un nuovo matrimonio (1, 25, 31); anche il coniuge pagano non può risposarsi senza commettere adulterio (1, 18, 22). Importanti affermazioni, ho detto. Infatti la prima, pur essendo conforme alla tradizione anteriore, è contraria alla prassi posteriore della Chiesa occidentale che ha visto e vede concessa in 1 Cor 7, 15 la facoltà di passare a nuove nozze, il «privilegio paolino» appunto; la seconda, poi, suppone che l'indissolubilità del matrimonio riguardi anche gli stessi pagani, si fondi cioè sulla istituzione stessa del matrimonio[7].

Nel secondo libro l'autore risponde alle nuove difficoltà di Pollenzio che si appuntano tutte contro l'indissolubilità del matrimonio e sono sostanzialmente quattro:

1) l'adulterio è una morte spirituale; ora la morte spirituale si può equiparare alla morte fisica; ne produce pertanto gli stessi effetti, quello, nel caso nostro, di sciogliere il vincolo matrimoniale (2, 2);

2) contro il male dell'adulterio non c'è altro rimedio che la separazione con il conseguente permesso di risposarsi;

3) la negazione di questo permesso porterebbe a conclusioni gravissime qual è quella dell'uxoricidio, che resta l'unico mezzo per liberarsi dal vincolo contratto;

4) almeno — ed è l'ultimo argomento a cui si appella Pollenzio — il desiderio di una paternità dovrebbe essere una causa legittima di risposarsi per il marito di una donna adultera e sterile.

La risposta di Agostino è chiara e senza equivoci:

1) equiparare la morte spirituale dell'adultero alla morte fisica dell'adultero è assurdo. Ne seguirebbe che chi sposa una donna adultera non sarebbe un adultero, perché questa donna con l'adulterio ha spezzato il vincolo del precedente matrimonio, cesserebbe cioè di essere adultera per il solo fatto che si sposa ad un altro uomo. Ma l'Apostolo dice apertamente il contrario. La morte che libera dalla legge del matrimonio non può essere che la morte fisica di uno dei coniugi. Lo stesso vale dell'uomo nei riguardi della donna. Il vincolo matrimoniale dunque è indelebile e resta anche nell'adultero, come resta il battesimo anche nello scomunicato (2, 3-5). Il ragionamento agostiniano è calzante.

2) contro il male dell'adulterio la dottrina cristiana, che esclude il divorzio, indica come rimedio il perdono e la riconciliazione o, in ultima istanza, la separazione e la continenza. A Pollenzio questi rimedi sembravano duri. Agostino risponde che lo sono, ma non per la fede e la carità cristiana che conoscono la legge della misericordia e l'uguaglianza dei diritti-doveri dei coniugi. E' strano che alcuni mariti siano spietati in nome del loro sesso, contro le mogli adultere, ma sono essi stessi che per primi danno l'esempio d'infedeltà. Caso, questo, che anche la sapienza pagana condannava. Agostino cita a questo proposito un passo del codice gregoriano e conclude con l'argomento a fortiori: «Se dunque queste

[6] Ma nel caso che sia in pericolo la fede o la virtù del cristiano, cioè quando questi sia messo nella condizione di dover scegliere tra Cristo e il congiunto, Ag. non esita a consigliare la separazione: *De fide et oper.* 14, 28; *Ep.* 157, 31.

[7] Vedi sopra *Introduzione generale.*

norme devono essere osservate per la dignità della città terrena, quanto più casti cittadini richiede la patria celeste e la società angelica?» (2, 8, 7).

Né si deve dire impossibile la continenza o disumana la legge cristiana: «...il fardello della continenza sarà leggero, se sarà di Cristo; sarà di Cristo, se ci sarà la fede, che ottiene da Colui che ordina la forza di compiere ciò che ha ordinato» (2, 19, 20). *Sono gli incontinenti che si lagnano; ma per quante siano le loro lagnanze, «non abbiamo il diritto di pervertire o mutare il Vangelo di Cristo»* (2, 10, 9). *Del resto molte altre cause, oltre la separazione, impongono spesso la continenza ai coniugi, come la malattia o la prigionia: che fare allora? permettere l'adulterio o un nuovo matrimonio? dove andrebbe a finire il Vangelo?* (2, 10, 9-10). *Con queste ed altre domande Agostino incalza il suo interlocutore per mostrare le conseguenze assurde delle sue posizioni.*

3) a conseguenze parimenti assurde arriva la terza obiezione. La legge divina proibisce tanto di uccidere la moglie adultera quanto di sposare, essa vivente, un'altra donna. Chi è tanto stolto da dire: commetti un'azione illecita, perché ti diventi lecita un'azione che è illecita? E questa maniera di ragionare non potrebbe essere applicata, oltre che alla moglie adultera, anche alla moglie malata, sterile, brutta o comunque divenuta un peso per il marito? sopprimerla per potersi risposare? Assurdità, queste, che non si possono attribuire alla legge cristiana (2, 14, 14-17, 18).

4) le stesse conclusioni inaccettabili derivano dalla quarta obiezione. Se avesse valore, perché non applicarla alla moglie sterile, anche se non adultera, ma castissima? Benché dunque «proprio la propagazione dei figli sia la prima e naturale e legittima causa delle nozze» neppure per il desiderio di aver figli si può violare l'unione nuziale (2, 11, 11-12, 12).

Sciolte così tutte le argomentazioni di Pollenzio, Agostino termina il suo secondo libro con una calda esortazione alla continenza cristiana, che è possibile e può diventare gioioso.

Metodo

In tutta l'opera si ritrovano alcuni tratti preziosi del metodo teologico agostiniano: lo studio attento delle Scritture, il senso della Chiesa, la modestia consapevole e profonda nell'affrontare questioni difficili. Il lettore infatti si accorge subito che il vescovo d'Ippona interpreta la Scrittura con la Scrittura, chiarisce passi oscuri con passi non oscuri e tende ad offrire dell'insegnamento biblico una visione globale e sintetica, che è appunto il suo metodo abituale di far teologia. Si accorge anche che egli interpreta le Scritture nella Chiesa e attraverso la Chiesa. In quest'opera non ci sono particolari riferimenti alla tradizione o alla prassi ecclesiale. Ma ci sono altrove. Nel De fide et operibus *ricorda contro i «misericordiosi» che la Chiesa rifiuta il battesimo ai divorziati risposati* (1, 2) *e, pur ammesso che ci siano qua e là delle negligenze, sostiene che questa prassi è comune* (19, 35)[8]. *Ora è la coscienza di questa comune prassi della Chiesa che fa da sottofondo all'argomentazione agostiniana in difesa dell'indissolubilità del matrimonio. Il lettore trova, infine, la ripetuta invocazione dell'aiuto divino*

[8] V. J. POSPISHIL, *Divorzio e nuovo matrimonio,* (trad. ital.) Milano 1968, p. 173, non si sa su quale fondamento, scrive che «Ag. si rendeva conto che l'idea da lui formulata (sull'indissolubilità assoluta del matrimonio) era nuova».

per capire le Scritture e la confessione esplicita dei propri limiti, che è un altro aspetto — e tra quelli piú belli — di Agostino teologo. Al termine del primo libro, dopo la soluzione delle due questioni di fondo, scrive: « Anche dopo aver esaminato e discusso a fondo questi problemi secondo le mie capacità, riconosco tuttavia che la questione del matrimonio è oscurissima e intricatissima. Né oso sostenere di avere finora spiegato tutti i suoi risvolti in questa o in altra opera, o di poterli da questo momento spiegare, se ne venissi sollecitato » (1, 25, 32). Nelle Ritrattazioni, *poi, dopo aver riletto attentamente la sua opera, ne dà questo giudizio: « Scrissi due libri sui* Connubi adulterini, *cercando di risolvere, per quanto mi era possibile, la difficilissima questione secondo la Scrittura. Non so se ci sono riuscito in maniera pienamente chiara: anzi, sento di non aver raggiunto perfettamente lo scopo, per quanto abbia chiarito diversi punti singoli. Ma questo lo potrà giudicare chiunque leggerà intelligentemente » (2, 57).*

Importanza

In realtà i lettori intelligenti hanno riconosciuto i pregi e i limiti di quest'opera. Tra i pregi possiamo ricordare questi: il fatto che « è la sola che sia consacrata esclusivamente alle questioni della separazione e del risposarsi, non solo tra le opere di Agostino, ma anche in tutti gli scritti dei primi cinque secoli »[9]*; il metodo teologico seguito, che non si potrà mai lodare abbastanza, la forza delle argomentazioni che sbriciolano le obiezioni di Pollenzio.*

Tra i limiti invece l'interpretazione del testo di Mt *19, 9, vera croce degli esegeti di tutti i tempi fino a quando la critica moderna non ha sciolto il nodo interpretando l'inciso di Matteo non come adulterio, ma come concubinato; il senso dato al « privilegio paolino » che si limiterebbe solo alla separazione; l'insistenza sull'adulterio come unica causa di separazione.*

Ma in quest'ultimo caso è l'ansia pastorale della mutua fedeltà dei coniugi, che è uno dei grandi beni del matrimonio, fonte di amore e di gioia, che ispira e guida il pensiero del vescovo d'Ippona.

[9] H. CROUZEL, *L'Église...*, p. 337.

DE CONIUGIIS ADULTERINIS

I CONNUBI ADULTERINI

DE CONIUGIIS ADULTERINIS

LIBER PRIMUS

LICETNE CONIUGI E CONIUGE DISCEDERE?

Quaestio prima ad Pollentium: num liceat a coniuge discedere et qua causa; utrum, si coniux discesserit, liceat novum coniugium an non liceat (1, 1-12, 13)

Verba Apostoli de iis *qui sunt in coniugio.*
PL 451
CSEL 347

1. 1. Prima quaestio est, frater dilectissime Pollenti, earum quas ad me scribens, tamquam consulendo tractasti, quod ait Apostolus: *His autem qui sunt in coniugio praecipio, non ego, sed Dominus, mulierem a viro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari; et vir uxorem non dimittat*[1], utrum ita sit accipiendum, ut eam prohibuisse nubere intellegatur, quae sine causa fornicationis discessit a viro — id enim sentis — an, sicut ego sensi in eis libris, quos ante plurimos annos de sermone evangelico scripsi, quem secundum Matthaeum habuit Salvator in monte, illas innuptas manere praeceperit, quae a viris suis ea causa recesserint, quae sola permissa est, id est fornicationis. Videtur enim tibi tunc a viro discedentem feminam nubere non debere, si nulla viri fornicatione / compulsa discesserit. Nec adtendis, si nullam vir eius causam fornicationis habuerit, non eam discedentem manere innuptam, sed omnino discedere non debere. Nam utique cui praecipitur, ut, si a viro discesserit, innupta permaneat, non discedendi aufertur licentia, sed nubendi. Quod si ita est,

CSEL 348

[1] 1 Cor 7, 10-11.

I CONNUBI ADULTERINI

LIBRO PRIMO

E' CONSENTITO A UN CONIUGE SEPARARSI DALL'ALTRO?

Prima questione in risposta a Pollenzio: è lecito a un coniuge separarsi dall'altro, e per quale motivo? Se avviene la separazione, è lecito un nuovo matrimonio o no? (1, 1-12, 13)

Il problema posto dalle parole di S. Paolo 1 *Cor* 7, 10-11.

1. 1. La prima questione, dilettissimo fratello Pollenzio (1), che tu sviluppasti nella tua lettera con il tono di chi desidera un parere, è presentata dalle parole dell'Apostolo: *Ai coniugati non sono io, ma il Signore, che ingiunge: la donna non si separi dal marito; ma se si separa, non si risposi, o si riconcili con il proprio marito; e l'uomo non ripudi la moglie*[1]. Come vanno intese queste parole? Si proibisce di risposarsi solo a quella donna che si è separata dal marito per una causa diversa dalla fornicazione, come interpreti tu, oppure la proibizione è rivolta anche a quelle che abbandonano il coniuge per l'unica causa consentita, cioè appunto per la fornicazione? (2) E cosí ho interpretato io in quella trattazione che molti anni fa dedicai al discorso tenuto dal Salvatore sulla montagna, secondo il Vangelo di San Matteo (3). Infatti secondo la tua opinione è allora che la donna separata dal marito non si deve risposare, quando si è separata senza esservi indotta da alcun adulterio da parte dell'uomo. Non rifletti invece che, se il marito di questa donna non può essere accusato di fornicazione, allora non solo la moglie dopo la separazione non ha diritto di risposarsi, ma addirittura non ha il diritto di separarsi. Infatti evidentemente, se a una si ordina di non passare ad altre nozze dopo aver lasciato il marito, non è il permesso di separarsi che è negato, ma quello di risposarsi. E se la faccenda sta cosí, si concede dunque alle donne che preferiscano vivere nella continenza il permesso di non aspettare il consenso del marito; allora il precetto:

(1) Non è noto altrimenti: non doveva essere un vescovo come Agostino: v. *Introduzione*.

(2) Si riferisce a *Mt* 19, 9. Sia qui che in *Mt* 5, 32 Ag. intende *fornicatio* nel significato di « adulterio », anziché di « concubinato » come spiega l'esegesi moderna.

(3) *De sermone Domini in monte* (PL 34) che è dei primi anni del presbiterato, scritto verso il 393.

datur ergo licentia feminis, quae continentes esse voluerint, nullum maritorum exspectare consensum, ut quod dictum est: *mulierem a viro non discedere*[2] eis praeceptum esse videatur, quae possent[a] eligere non continentiam, sed tale divortium quo liceret eis in aliorum nuptias convenire. Proinde quae dilexerint nullum desiderare / concubitum, nullum ferre connubium, licebit eis viros suos etiam sine ulla fornicationis causa relinquere et innuptas secundum Apostolum permanere. Et viri similiter (quoniam par forma est in utrisque), si continentes esse voluerint, etiam uxoribus non consentientibus deserent eas, et sine ullis nuptiis permanebunt. Tunc enim eis, ut putas, alia coniugia liceret inquirere, si fornicationis causa divortium nasceretur. Cum vero ista causa non est, superest secundum id, quod existimas, ut aut coniux non discedat a coniuge aut, si discesserit, sine coniugio maneat aut ad pristinum coniugium revertatur. Nulla ergo exsistente causa fornicationis, cuilibet coniugi licebit unum de tribus eligere: aut non discedere a coniuge aut, si discesserit, sic manere aut, si non sic manserit, non alterum quaerere, sed priori se reddere.

PL 452

Quid existimet Pollentius confutatur.

CSEL 349

2. 2. Et ubi est, quod idem Apostolus nec ad tempus, ut vacetur orationi, nisi ex consensu voluit coniuges carnali fraudare invicem debito? Quomodo salvum erit quod ait: / *Propter fornicationes autem unusquisque uxorem suam habeat, et unaquaeque suum virum habeat. Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*[3]? Hoc quomodo verum erit, nisi quia nolente coniuge non licet coniugi continere? Nam si licet mulieri sic dimittere virum, ut maneat innupta, non vir habet, sed ipsa sui corporis potestatem; quod etiam de viro intellegitur. / Deinde cum dictum est: *Quicumque dimiserit uxorem suam excepta causa fornicationis, facit eam moechari*[4], quomodo dictum intellecturi sumus, nisi prohibitum esse homini dimittere uxorem, si nulla causa fornicationis exstiterit? Et dictum est quare, ne scilicet faciat eam moechari; utique ideo, quia, etiamsi non ipsa dimiserit, sed dimissa fuerit, erit moecha, si nupserit.

PL 453

[a] possunt *CSEL*.

[2] 1 Cor 7, 10.
[3] 1 Cor 7, 2-5.

La donna non si separi dal marito[2] apparirà rivolto a quelle donne che potrebbero scegliere la separazione non per vivere continenti, ma per avere la possibilità di passare ad altre nozze. Pertanto se una preferisce fare a meno di ogni relazione carnale ed essere libera dal vincolo del matrimonio, le sarà permesso secondo l'Apostolo di abbandonare il marito anche senza alcun motivo di fornicazione, purché semplicemente non si risposi. E gli uomini del pari (poiché identica è la legge per entrambi), se vorranno scegliere la continenza, potranno abbandonare le mogli anche senza il loro consenso e rifiutare lo stato coniugale. Quindi, sempre secondo la tua interpretazione, se il divorzio nascesse per adulterio, sarebbe consentito anche stringere un nuovo matrimonio. Quando invece tale causa non si presenta, rimangono tre possibilità, secondo quanto pensi tu: o un coniuge evita di separarsi dall'altro, o in caso di separazione non si risposa, o ritorna al primo connubio. Pertanto, se non sussiste il motivo della fornicazione, a qualsiasi persona sposata sarà permesso di scegliere liberamente fra le tre diverse decisioni: o non separarsi dal coniuge, o dopo la separazione rimanere in questo stato, o non volendo rimanervi, tornare al primo matrimonio, evitando di stringerne un altro.

L'interpretazione di Pollenzio.

2. 2. Ma dove va a finire allora la volontà dell'Apostolo, quando raccomanda che, se i coniugi si sottraggono reciprocamente al dovere coniugale per un certo tempo, in modo da dedicarsi liberamente alla preghiera, ciò avvenga solo di comune accordo? Come si potrà salvare la norma che egli enuncia: *Per evitare la fornicazione ogni uomo abbia la propria moglie e ogni donna il propro marito; il marito renda alla moglie ciò che gli deve e la moglie faccia lo stesso verso di lui. Non è la donna che ha potestà sul proprio corpo, ma il marito e ugualmente non è il marito che ha potestà sul proprio corpo, ma la moglie*[3]? Come potrà essere vero ciò, se non nel senso che senza l'accordo del coniuge non è permesso all'altro di restare continente? Infatti, se è lecito alla donna di separarsi dal marito a condizione che non si risposi, non è il marito che ha potestà sul corpo di lei, ma ella stessa; e l'identico ragionamento andrà riferito anche all'uomo. Inoltre il passo in cui è detto: *Chiunque ripudia la propria moglie, escluso il motivo di fornicazione, la induce all'adulterio*[4], come lo intenderemo, se non nel senso che è proibito all'uomo ripudiare la moglie, quando non sia presente il motivo della fornicazione? Ed è espresso anche il perché del divieto: il ripudio la esporrebbe all'adulterio. Infatti senz'altro, benché la donna non abbia lasciato il marito di sua iniziativa, ma sia stata ripudiata, se si risposa, diventa adultera.

[4] Mt 5, 32.

Uxor discedat a viro sola fornicationis causa, sed maneat innupta.

3. Propter hoc ergo tam magnum malum non licet homini dimittere uxorem, nisi ex causa fornicationis. Tunc enim non ipse dimittendo facit adulteram, sed dimittit adulteram. Quid? Si ergo dicat: Dimitto quidem uxorem meam sine ulla causa fornicationis, sed continens permanebo, ideone dicemus eum impune fecisse quod fecit? Quis hoc dicere audebit, qui voluntatem Domini haec dicentis intellegit? Quoniam nec continen/tiae causa dimitti coniugem voluit, qui solam causam fornicationis excepit.

- 3. Redeamus igitur ad ipsa Apostoli verba dicentis: *His autem, qui sunt in coniugio, praecipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam* [5]. Et eum velut interrogemus et tamquam praesentem quodam modo consulamus: Cur dixisti, Apostole, *quodsi discesserit, manere innuptam*? Licetne discedere, an non licet? Si non licet, cur praecipis discedenti, ut maneat innupta? Si autem licet, profecto est aliqua causa, qua liceat. Haec autem inquisita non invenitur, nisi quam solam Salvator excepit, id est causa fornicationis. Ac per hoc non praecipit Apostolus mulierem, si discesserit, manere innuptam, nisi quae illa causa discedit a viro, qua sola ei licitum est discedere a viro. Ubi enim dicitur: *Praecipio non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam*; absit, ut contra hoc praeceptum faciat, quae sic discedit, ut innupta permaneat. Nisi ergo illa intellegatur, cui licet discedere (non autem licet nisi viro fornicante), quomodo iubetur innupta, si discesserit, permanere? Quis est, qui dicat: Si discesserit mulier a viro non fornicante, innupta permaneat, cum ei nisi a viro fornicante discedere omnino non liceat? Sensus itaque iste tuus quantum adversetur vinculo coniugali, ubi Dominus nec continentiam voluit suscipi, nisi pari concordia atque consensu [b], puto quod iam intellegas.

Ne propter desiderium continentiae quidem mulier a viro non fornicante discedat.

4. 4. Sed rem ipsam paulo apertius proloquamur et / quasi constituamus ante oculos. Ecce placuit continentia mulieri, viro non placet [c]. Discessit ab eo mulier et coepit vivere continenter, ipsa scilicet casta mansura, sed factura, quod Dominus non vult, adulterum virum: qui cum se non continuerit, alteram quaeret. Quid sumus dicturi mulieri, nisi quod dicit Ecclesiae sana doctrina?

[b] concordique consensu *PL*.
[c] placuit *PL*.

[5] 1 Cor 7, 10-11.

3. Dunque è per evitare una conseguenza cosí grave, che non è consentito all'uomo ripudiare la moglie se non per motivo di fornicazione. In tal caso infatti non è lui che con il ripudio la rende adultera, ma la ripudia perché adultera. E che? Se al contrario l'uomo dicesse: Sí, io ripudio mia moglie senza alcun motivo di fornicazione, ma resterò continente, per questo forse diremo che ha agito in maniera irreprensibile? Nessuno che abbia inteso rettamente il volere del Signore a questo proposito, potrebbe sostenere una simile opinione. In effetti, se il Signore ha fatto eccezione per il solo caso dell'adulterio, non vuole che si ripudi il coniuge neppure per restare continenti.

Solo l'adulterio autorizza la separazione.

- 3. Torniamo dunque proprio alle parole dell'Apostolo, quando dice: *Ai coniugati non sono io, ma il Signore che ingiunge: la donna non si separi dal marito, ma se si separa, non si risposi*[5]. Interroghiamolo come se ci fosse presente e chiediamogli spiegazione: Perché, o Apostolo, hai detto: *Se si separa, non si risposi?* E' dunque consentito separarsi o no? Se non è consentito, perché ordini a quella che si separa di non risposarsi? Se invece è consentito, c'è sicuramente qualche motivo che rende lecita la separazione. Ma per quanto cerchiamo, non si riesce a trovarne un altro all'infuori di quell'unico che eccettuò il Salvatore, cioè l'adulterio. Perciò l'Apostolo si riferisce con il divieto di risposarsi dopo la separazione solo a quella donna che si è separata dal marito per l'unico motivo lecito. Quando infatti dice: *Ingiungo di non separarsi, ma se si separa, non si risposi*, si esclude evidentemente che agisca contro questo precetto quella che si separa con la condizione di non risposarsi. Dunque se non si intende quella alla quale è lecito separarsi (e in effetti non è permesso se non per fornicazione del marito), come le si può ordinare di non risposarsi dopo la separazione? Chi direbbe: se una donna si è separata senza che il marito sia colpevole di fornicazione, non si risposi, quando non è assolutamente consentito di separarsi se non per la fornicazione del marito? Ma penso che ormai tu comprenda quanto la tua interpretazione sia contraria al vincolo coniugale, dato che il Signore non permette di scegliere neppure la continenza, se non per reciproco accordo e consenso.

4. 4. Ora esponiamo l'argomento stesso un po' piú chiaramente e poniamocelo per cosí dire davanti agli occhi. Ecco: alla moglie è garbata la continenza, al marito no. La moglie si è separata da lui e ha cominciato a vivere continente; ella evidentemente rimarrà casta, ma renderà adultero il marito, cosa che il Signore non vuole. Infatti, se questi non sarà capace di contenersi, prenderà un'altra donna. Che cosa diremo a questa moglie, se non ciò che dice la giusta dottrina della Chiesa? Rendi il tuo debito allo sposo, perché, mentre tu cerchi motivo di essere maggiormente onorata, egli non trovi invece motivo di dannarsi. E questo è quello che diremmo anche a lui, se volesse

Il desiderio della continenza non autorizza ad abbandonare il coniuge.

Redde debitum viro, ne dum tu quaeris unde amplius honoreris, ille unde damnetur inveniat. Hoc enim et illi diceremus, si te nolente continere voluisset. Non enim habes potestatem corporis tui, sed ille: sicut / nec ille habet potestatem corporis sui, sed tu. Nolite invicem fraudare nisi ex consensu. Cum haec atque huiusmodi plura, quae ad hoc pertineant, dixerimus, placetne tibi, ut nobis mulier ex ista tua ratione respondeat: Ego Apostolum audio dicentem: *Praecipio mulierem a viro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari*[6]? Ecce discessi, nolo reconciliari viro, sed innupta permaneo. Non enim ait: Si discesserit, manere innuptam, donec viro suo reconcilietur, sed: *manere,* inquit, *innuptam aut viro suo reconciliari.* Hoc, inquit, faciat aut illud. Unum e duobus eligendum permisit, non autem in horum alterum compulit. Manere innupta eligo ac sic praeceptum impleo. Corripe, argue, increpa, utere qua volueris severitate, si nupsero.

Mulier, quod a viro non fornicante discedit, non nubendo non excusat. CSEL 352

5. 5. Quid huic contradicam nisi: Apostolum non bene intellegis? Neque enim ille praecepisset, si a viro discesserit, innuptam manere mulierem, nisi eam, cui discedere licuisset, illa una videlicet causa, quae ibi propterea tacita est, quia notissima / est, hoc est fornicationis. Hanc enim solam Deus magister excepit, cum de dimittenda loqueretur uxore, deditque intellegi talem formam etiam a[d] viro esse servandam, quoniam non solum mulier *non habet potestatem corporis sui, sed vir;* sed *similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*[7]. Cum ergo tuum maritum arguere de fornicatione non possis, quomodo te[e] putas quod ab eo discedis non nubendo excusare, a quo tibi non licet omnino discedere? Cum haec a nobis mulier audierit, puto, quod nolis eam sic respondere, ut dicat propterea se manere innuptam, quia sine ulla viri fornicatione discessit; nam si ille fornicatus esset, non solum sibi discedere, verum etiam nubere licuisset.

Etiam illi mulieri, quae virum fornicante dimiserit, alteri nubere non licet.

6. 6. Nequaquam hoc illa diceret, cum et[f] ipse sis verecundatus istam mulieribus dare licentiam. Dixisti enim: « *Si vir uxorem adulteram dimiserit et alteram*[g] *duxerit, mulier tantum opprobrium habebit. Si autem mulier supra dicta causa virum dimiserit et alterum duxerit*[h], *non vir tantum, sed et mulier opprobrium habebit* ». Cuius sententiae tuae rationem reddens: « *Dicent enim,* inquis, *eam ideo discessisse, ut alium virum sibi coniungeret, etsi talis forte fuerit qualis a quo discessit; facile enim viris perquam est in hoc*

[d] a] in *PL.*
[e] te] *om. PL.*
[f] et] *om. CSEL.*
[g] aliam *PL.*
[h] alium nupserit *PL.*

restare continente contro il tuo volere. Infatti non sei tu che hai potestà sul tuo corpo, ma lui, come non è lui che ha potere sul suo corpo, ma tu. Non sottraetevi l'uno all'altro, se non per reciproco consenso. Quando avremo addotto queste e molte altre argomentazioni simili intorno al problema, lascerai che la donna ci risponda secondo codesta tua interpretazione: Io sento che l'Apostolo mi dice: *Ingiungo che la donna non si separi dal marito; ma se si separa, non si risposi, o si riconcili con lui*[6]? Ecco, mi sono separata, non voglio riconciliarmi con mio marito, ma non mi risposo. Infatti l'Apostolo non ordina alla donna di non risposarsi finché non si riconcili con suo marito, ma semplicemente di *non risposarsi oppure di riconciliarsi con suo marito.* Deve fare una cosa o l'altra. L'Apostolo ha permesso di scegliere una delle due soluzioni, non ne impone una. Io scelgo di non risposarmi e cosí osservo il precetto. Mi si potrà biasimare, accusare, rimproverare con tutta la severità possibile solo se mi risposerò.

La rinuncia a nuove nozze non giustifica la separazione.

5. 5. Che cosa potrei contrapporle? Nient'altro che questo: Tu non comprendi l'Apostolo. Infatti egli non avrebbe ordinato di non risposarsi, se non a quella a cui separarsi sarebbe stato lecito; ma naturalmente l'unica causa lecita, che lí è taciuta proprio perché troppo nota, è la fornicazione. Questa è la sola eccezione fatta dal Signore, nostro maestro, quando parla del ripudio della moglie; e ci fa capire che la stessa regola si deve osservare anche per l'uomo, quando dice che *la moglie non ha potestà sul suo corpo, ma il marito; e similmente anche il marito non ha potestà sul suo corpo, ma la moglie*[7]. Se dunque tu non puoi accusare tuo marito di fornicazione, rinunciando ad altre nozze come puoi credere di giustificare il fatto di abbandonarlo, se non ti è permesso affatto di abbandonarlo? Quando la donna avrà udito questi argomenti da noi, non le permetterai, io credo, di risponderci che non si risposa proprio perché si è separata da un marito non adultero; infatti se il marito fosse stato colpevole, non solo le sarebbe stato lecito separarsi, ma anche risposarsi.

La separazione per adulterio non dà diritto a un nuovo matrimonio.

6. 6. Ma certo ella non parlerebbe cosí, perché tu stesso hai avuto ritegno di concedere alle donne tale permesso. Infatti tu hai detto: « *Se un uomo ripudia una moglie adultera e ne prende un'altra, la moglie soltanto ne riporterà biasimo. Se invece è la moglie che per la sopradetta causa ripudia il marito e sposa un altro, ne riporterà biasimo non solo il marito, ma anche la moglie* ». E poi, rendendo ragione del tuo parere, hai sostenuto: « *Infatti diranno che ella si è separata proprio per sposare un altro; ma è probabile che il secondo riesca tale e quale il primo da cui si è separata, dato che è estremamente facile per gli uomini cadere in questo vizio. Se poi si separa anche da que-*

[6] 1 Cor 7, 10-11.
[7] 1 Cor 7, 4.

morbi vitium irruere. Si autem et ipsum dimiserit et alii nupserit, CSEL 353 *magis / magisque dicent eam numerositatem virorum appetisse».* Hac reddita ratione concludis et dicis: «*His ergo pertractatis vel etiam discussis oportet mulierem virum tolerare aut innuptam manere*». Bonum plane dedisti consilium mulieribus, ut, cum sciant sibi esse permissum, si adulteros viros dimiserint, aliis coniugari, non tamen faciant propter opprobrium, sed potius tolerent etiam adulteros viros, ne videantur hac occasione multis velle misceri, PL 455 eo quod / difficile sit, ut non talem inveniat mulier cui nubat, qualis fuerit quem dimisit, quoniam valde in hunc morbum sunt proclives viri. Cum igitur[i] nos dicimus etiam illi mulieri, quae virum fornicantem dimiserit, alteri nubere non licere, tu autem dicis licere quidem, sed non expedire; utrique procul dubio dicimus eam, quae fornicantem virum dimittit, nubere non debere. Verum hoc interest, quod nos, quando coniuges ambo christiani sunt, mulieri, si a viro fornicante discesserit, dicimus non licere alteri nubere, a viro autem non fornicante non licere omnino discedere; tu vero dicis, si mulier a viro non fornicante discesserit, non ei licere alteri nubere propter praeceptum; si autem a fornicante discesserit, non ei expedire nubere propter opprobrium. Mulierem itaque non nupturam discedere a viro, sive fornicante, sive non fornicante, permitti.

Mulier culpabiliter a viro non fornicante discedit.

7. 7. Porro beatus Apostolus, immo per Apostolum Dominus quia mulierem non permittit a viro non fornicante discedere restat, CSEL 354 ut eam prohibeat, si discesserit, nubere, quam / permittit a fornicante discedere. De qua enim dicitur: Si a viro discesserit, non nubat; ea condicione discedere permittitur, ut non nubat. Si ergo elegerit non nubere, non est, cur prohibeatur discedere, sicut illa, de qua dicitur: Si se non continet, nubat[8], hac utique condicione non continere permittitur, ut tamen nubat. Si ergo elegerit nubere, cogi non potest continere. Sicut ergo ista incontinens compellitur nubere, ut possit quod non continet non esse damnabile, sic a viro illa discedens innupta compellitur permanere, ut possit quod discedit non esse culpabile. Culpabiliter autem a viro non fornicante discedit, etiamsi innupta permanserit. Illa ergo manere innupta praecipitur, si discesserit, quae a fornicante discedit. Quae cum ita se habeant, si eo modo intellexerimus Apostolum, ut mulieribus

[i] ergo *PL*.

[8] Cf. 1 Cor 7, 9.

sto e si risposa ancora, diranno con sempre maggiore insistenza che quello che cercava era di avere piú mariti». Fornita questa spiegazione, concludi dicendo: «*Dunque dopo avere approfondito ed esaminato bene queste questioni, bisogna che la donna sopporti il marito o che eviti di risposarsi*». E' senz'altro giusto il consiglio che hai dato alle donne, dicendo che esse non devono lasciare un marito adultero e sposarne un altro, per via del biasimo, anche se sanno che è permesso; anzi devono sopportare il coniuge benché infedele, o sembrerà che vogliano approfittare di questa occasione per passare da un uomo all'altro; infatti difficilmente troveranno da sposare un uomo diverso da quello che hanno lasciato, perché gli uomini sono molto inclini a questo vizio. Ora, mentre noi diciamo che non è permesso risposarsi neppure a una donna che ha lasciato un marito adultero, tu al contrario dici che le è permesso, ma non è opportuno. Tutti e due quindi siamo senza dubbio d'accordo che la moglie, che si è separata da un marito infedele, è tenuta a non risposarsi. Però la differenza è questa: noi, quando i coniugi sono entrambi cristiani, sosteniamo che, se la donna si è separata da un marito adultero, non le è lecito risposarsi, e se il marito non è adultero, non le è lecito neppure separarsi; tu invece sostieni che, se una donna si separa da un marito non adultero, risposarsi non le è permesso per via del precetto, e se si separa da un marito adultero, risposarsi non le è opportuno per via del biasimo. Pertanto è permesso che una donna lasci il marito, colpevole o no, purché non si risposi.

S. Paolo autorizza la separazione solo per adulterio.

7. 7. Ma al contrario, se il beato Apostolo, anzi per bocca dell'Apostolo il Signore, non permette che una donna si separi da un marito non colpevole, resta solo che si proibisca di risposarsi a quella che ha il permesso di separarsi da un marito colpevole. Infatti se di una donna si dice: Se si separa, non si risposi, le si permette di separarsi, ma solo alla condizione di rinunciare a un altro matrimonio. Se però sceglierà di non risposarsi, non vi è motivo per proibirle di separarsi. In maniera analoga quella a cui si dice: Se non è capace di osservare la continenza, si sposi[8], ha il permesso di non contenersi evidentemente a questa condizione, che si sposi. Ma se sceglie di sposarsi, non può essere costretta ad osservare la continenza. Come dunque quella che non è capace di restare continente è obbligata a sposarsi, perché il fatto di non contenersi possa non essere condannabile, cosí quella che si separa dal marito è obbligata a non risposarsi, perché il fatto di separarsi possa non essere colpevole. Al contrario separarsi da un marito non adultero comporta colpa, anche quando la donna non si risposa. Quindi l'ingiunzione di non risposarsi sarà rivolta a quella che abbia lasciato un coniuge infedele. Stando cosí le cose, se interpretiamo l'Apostolo in modo che veniamo a dire alle donne: «Non separatevi dal marito, anche fedele, se non a condizione di non risposarvi dopo la separazione»; tutte quelle alle quali piacerà la continenza penseranno che sia

dicamus: Ita nolite discedere a viris vestris etiam pudicis, ut, si discedere volueritis, innuptae maneatis, omnes, quibus placuerit continentia, etiam non consentientibus viris existimabunt sibi licere discedere. Quod procul dubio quia permittere non debemus, restat, ut quod dictum est: *Si discesserit, manere innuptam*[9], de illa dictum docere debeamus, cui licere discedere utique[l] a fornicante didicimus, ne, si aliter docuerimus, obtentu continentiae perturbemus christiana coniugia et contra misericordissimum Domini praeceptum dimissos a continentibus mulieribus incontinentes viros vel a continentibus viris incontinentes mulieres in adulteria compellamus.

In coniugio par sit forma mariti et uxoris. CSEL355

8. 8. Illud ergo, quod Dominus non quidem in sermone ipso, qui exponebatur a nobis, sed tamen alibi ait: *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ex causa fornicationis, et aliam duxerit, moechatur*[10], si hoc modo intellegendum est, ut quicumque causa fornicationis dimiserit et aliam duxerit, non moechetur, non videtur in hac causa par forma / esse mariti et uxoris, quandoquidem mulier, etiamsi causa fornicationis discesserit a viro et alii nupserit, moechatur; vir autem, si eadem causa uxorem dimiserit et aliam duxerit, non moechatur. At si par forma est in utroque, uterque moechatur, si se alteri iunxerit, etiam cum se a fornicante disiunxerit. Parem vero esse formam in hac causa viri atque mulieris, ibi ostendit Apostolus (quod saepe commemorandum est), ubi, cum dixisset: *Uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir*, adiecit atque ait: *Similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*[11].

PL 456

Cur interposuit Dominus causam fornicationis?

9. 9. « *Cur ergo*, inquis, *interposuit Dominus causam fornicationis et non potius generaliter ait*: Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, moechatur, *si et ille moechus*[m] *est, qui dimissa fornicante muliere alteram ducit?* ». Credo, quia illud quod maius est, hoc Dominus commemorare[n] voluit. Maius enim adulterium esse quis negat uxore non fornicante dimissa alteram ducere, quam si fornicantem quisque dimiserit et tunc alteram duxerit? non quia illud[o] adulterium non est, sed quia minus est, ubi fornicante dimissa altera ducitur. Nam simili locutione / usus etiam apostolus Iacobus ait: *Scienti igitur bonum facere et non facienti peccatum est illi*[12]. Numquid ideo non peccatum est etiam illi,

CSEL 356

---

[l] utique] non utique nisi *PL*.
[m] moechatus *mss*.
[n] commendare *CSEL*.
[o] illud] et hoc *PL*.

---

[9] 1 Cor 7, 11.
[10] Mt 19, 9.

loro permesso separarsi anche senza il consenso del marito. Ma poiché questo senza dubbio è ciò che non dobbiamo permettere, ci resta l'obbligo di insegnare che le parole: *Se si separa, non si risposi*[9], sono riferite a quella a cui separarsi è consentito, nel caso appunto di un marito adultero, come abbiamo appreso. Se insegneremo diversamente, mettendo avanti la continenza, turberemo i matrimoni cristiani, e contro il misericordioso precetto del Signore spingeremo all'adulterio i mariti incontinenti abbandonati da mogli continenti o mogli incontinenti abbandonate da mariti continenti.

Interpretazione del passo di *Mt.* 19, 9.

8. 8. Il Signore, non nel discorso che noi abbiamo commentato, ma in un altro passo, dice: *Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di fornicazione, e ne sposa un'altra, è adultero*[10]. Se si deve intendere che chiunque ripudia la moglie per causa di fornicazione e ne sposa un'altra non è adultero, evidentemente su questo punto il diritto del marito e della moglie non è uguale; infatti la moglie è adultera, quando sposa un altro, anche se si separa dal marito a causa di fornicazione; mentre l'uomo, se ripudia la moglie per la stessa ragione e ne prende un'altra, non commette adulterio. Ma se pari è il diritto del marito e della moglie, sono adulteri entrambi, quando lasciano un coniuge, sia pure colpevole, e si risposano. La parità di condizione fra uomo e donna su questo punto la dimostra l'Apostolo (e bisogna sempre ricordarlo), quando dice: *Non è la moglie che ha potestà sul proprio corpo, ma il marito,* aggiungendo subito dopo: *E similmente non è il marito che ha potestà sul proprio corpo, ma la moglie*[11].

Obiezione di Pollenzio e sua confutazione.

9. 9. « *Ma se è adultero anche quello che si risposa dopo aver ripudiato una moglie infedele, perché,* tu obietti, *il Signore ha inserito il caso della fornicazione, e non ha detto piuttosto in generale*: Chiunque ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, è adultero? ». Perché, io credo, il Signore volle ricordare quello che è il peccato piú grave. Infatti non si può negare che l'adulterio è piú grave, se ci si risposa dopo aver ripudiato una moglie innocente piuttosto che una moglie adultera. Se si ripudia una sposa infedele e si passa ad altre nozze, è sempre adulterio, ma meno grave. Anche l'apostolo Giacomo ricorre a un simile modo di esprimersi, quando dice: *Chi conosce il bene che deve fare e non lo fa, commette peccato*[12]. Allora quello che non conosce il bene che deve fare e perciò non lo fa, non commette peccato? Certo che lo commette; se lo conosce e non lo fa, il peccato è piú grave; ma anche nel secondo caso è peccato comunque, anche se minore. Dunque possiamo dire in maniera

[11] 1 Cor 7, 4; cf. *De Serm. Dom. in monte* 1, 16, 45: PL 34, 1251; *Quaest. in Heptat.* 4, 4. 59; PL 34, 718. 745.
[12] Iac 4, 17.

qui nescit bonum facere et ideo non facit? Utique peccatum est; sed hoc gravius, si etiam sciat et non faciat, nec illud ideo nullum, quia minus. Ut ergo eodem modo utrumque dicamus: sicut quicumque dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, et aliam duxerit, moechatur; ita quicumque scit bonum facere et non facit, peccat. Sed quemadmodum hic recte dici non potest: Ergo si nescit, non peccat — sunt enim etiam peccata ignorantium, quamvis minora quam scientium — ita nec illic recte dici potest: Ergo si causa fornicationis dimiserit et aliam duxerit, non moechatur; est enim moechatio etiam eorum, qui alias ducunt, relictis propter fornicationem prioribus, sed utique minor quam eorum, qui non propter fornicationem dimittunt et alteras ducunt. Potest quippe, sicut dictum est: *Scienti bonum facere et non facienti peccatum est illi*[13], eodem modo et illud dici: Dimittenti uxorem sine causa fornicationis et aliam ducenti moechatio est illi. Quemadmodum igitur si dixerimus: Quicumque mulierem a marito praeter causam fornicationis dimissam duxerit, moechatur, procul dubio verum dicimus nec tamen ideo illum, qui propter causam fornicationis dimissam duxerit, ab hoc crimine absolvimus, sed utrosque moechos esse minime dubitamus: ita eum, / qui praeter causam fornicationis uxorem dimiserit et aliam duxerit, moechum pronuntiamus; nec ideo tamen eum, qui propter causam fornicationis dimiserit et alteram duxerit, ab huius peccati labe defendimus. Am/bos enim, licet alterum altero gravius, moechos tamen esse cognoscimus. Neque enim quisquam ita est absurdus, ut moechum neget esse qui duxerit eam, quam maritus propter causam fornicationis abiecit, cum moechum dicat eum, qui duxerit eam, quae praeter causam fornicationis abiecta est. Sic ergo isti ambo sunt moechi. Unde, cum dicimus: Quicumque mulierem praeter causam fornicationis a viro dimissam duxerit, moechatur, de uno quidem ipsorum dicimus nec tamen ideo moechari negamus eum, qui eam duxerit, quam propter causam fornicationis maritus dimiserit: ita, cum ambo sint moechi, et ille scilicet, qui dimiserit uxorem suam praeter causam fornicationis et aliam duxerit, et ille, qui propter causam fornicationis uxore dimissa se alteri copulaverit, profecto quando de uno eorum legimus, non ita intellegere debemus, quasi ex hoc alter moechus negatus sit, quod alter expressus sit.

CSEL 357

PL 457

Verba Evangelistarum de coniugio comparantur.

- 10. Sed si hoc evangelista Matthaeus, quia expressa una specie alteram tacuit, facit[p] ad intellegendum difficile, numquid non alii generaliter idipsum ita complexi sunt, ut de utroque possit[q] intellegi? Nam secundum Marcum sic scriptum est: *Quicumque dimiserit uxorem suam et alteram du/xerit, adulterium committit*

CSEL 358

[p] fecit *CSEL.*
[q] posset *PL.*

analoga entrambe le frasi, come: « Chiunque ripudia la propria moglie e si risposa, eccetto nel caso di fornicazione, è adultero » cosí: « Chi conosce il bene che deve fare e non lo fa, commette peccato ». Nel secondo caso sarebbe errata la deduzione: allora se non lo conosce, non pecca; infatti può peccare anche chi ignora, benché meno gravemente di chi sa. Cosí anche nel primo passo è errato concludere: dunque se ha ripudiato la moglie per il motivo della fornicazione e si è risposato, non è adultero; infatti esiste anche l'adulterio di coloro che si risposano dopo aver abbandonato la prima moglie per fornicazione; ma senz'altro è meno grave dell'adulterio di chi si risposa ripudiando una donna innocente. Perciò, come è stato detto: *Chi conosce il bene che deve fare e non lo fa, commette peccato*[13], allo stesso modo si può dire anche: « Chi ripudia la moglie non colpevole di fornicazione e ne prende un'altra, è adultero ». Se sosteniamo: « Chiunque prende in moglie una che sia stata ripudiata dal marito senza sua colpa, è adultero », senza alcun dubbio diciamo una verità; però nello stesso tempo non assolviamo certo da questa accusa chi ha sposato una donna ripudiata perché colpevole, anzi non dubitiamo affatto che siano adulteri entrambi. Cosí si può dichiarare adultero chi si risposa dopo aver ripudiato una moglie innocente, e non per questo escludere da tale peccato chi si risposa dopo aver ripudiato una moglie infedele. Infatti riconosciamo che sono adulteri entrambi, benché l'uno piú gravemente dell'altro. E certo nessuno può essere tanto illogico da negare che sia adultero chi sposa una donna respinta dal marito per causa di fornicazione, se chiama adultero chi ne sposa una che sia stata respinta senza alcun motivo del genere. Dunque, se essi sono adulteri entrambi, quando diciamo: « Chiunque sposa una donna ripudiata dal marito senza causa di fornicazione, è adultero », parliamo di uno solo dei due casi, ma non per questo neghiamo che sia in adulterio anche chi sposa una donna ripudiata proprio per tale motivo. Pertanto, essendo adulteri entrambi, sia quello che ripudia la moglie senza un motivo di fornicazione e si risposa, sia quello che si unisce ad un'altra, dopo aver ripudiato la prima appunto per quel motivo; allora se leggiamo espressamente condannato come adultero solo uno dei due, non dobbiamo intendere che con questo sia negata la colpa dell'altro.

Confronto fra i testi di *Mt* 19, 9; *Mc* 10. 11-12; *Lc* 16, 18.

- 10. Ma se l'evangelista Matteo rende difficile a capirsi questo concetto, perché cita chiaramente un genere di colpa e tace l'altro, non ve ne sono forse altri che hanno raccolto il problema in una definizione generale, che si può intendere riferita ad entrambi i casi? Infatti secondo Marco la formulazione è questa: *Chiunque ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, commette adulterio riguardo alla prima; e se una donna ripudia il*

[13] *Ibidem.*

super eam; et si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur[14]. Secundum Lucam sic: *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur; et qui dimissam a viro ducit, moechatur*[15]. Qui ergo nos sumus, ut dicamus: Est, qui moechatur, uxore sua dimissa alteram ducens, et est, qui hoc faciens non moechatur, cum Evangelium dicat omnem moechari qui hoc facit? Proinde si quicumque hoc fecerit, id est omnis, qui hoc fecerit, ut uxore sua dimissa alteram ducat, moechatur, sine dubitatione ibi sunt ambo, et qui praeter causam fornicationis et qui propter causam fornicationis dimittit uxorem. Hoc est enim: *Quicumque dimiserit*; hoc est: *Omnis qui dimittit.*

Nonnulla exemplaria Matthaei de causa fornicationis verbis diversis eumdem sensum habent.

10. 11. Non autem (sicut nescio quare tibi visum est), cum Evangelii secundum Matthaeum verba proferrem, praetermisi quod scriptum est: *et aliam duxerit,* et sic dixi: *moechatur*; sed ea verba posui, quae in sermone illo prolixo leguntur, quem Dominus habuit in monte. Hunc enim tractandum susceperam, quae verba illic ita leguntur, ut posui, id est: *Quicumque dimiserit uxorem suam excepta causa fornicationis, facit eam moechari; et qui solutam a viro duxerit, moechatur*[16]. Ubi etsi nonnulla exemplaria verbis diversis eumdem sensum habent interpretatum, non tamen ab eo quod intellegitur discrepant. Alia quippe habent: *Quicumque dimiserit*; alia: *Omnis qui dimi/serit*; itemque alia: *excepta causa fornicationis*; alia: *praeter causam fornicationis*; alia: *nisi ob causam fornicationis*; item alia: *qui solutam a viro duxerit, moechatur*; alia: *qui dimissam a viro duxerit, moechatur.* Ubi puto quod videas nihil interesse ad unam eamdem/que sententiam. Quamvis illud ultimum, id est *qui dimissam a viro duxerit, moechatur,* in eo sermone, quem Dominus fecit in monte, nonnulli codices et graeci et latini non habeant. Credo propterea, quia et ibi explicatus hic sensus putari potuit, in eo quod[r] superius dictum est: *facit eam moechari.* Quomodo enim dimissa fit moecha, nisi fiat qui eam duxerit moechus?

CSEL 359

PL 458

Quod minus intelligitur apud Matthaeum, apud alios clarum.

11. 12. Verba vero, quae ipse posuisti, unde tibi visum est non moechari eum, qui propter causam fornicationis uxorem dimiserit et aliam duxerit, obscure quidem posita sunt. Unde non miror in eis intellegendis laborare lectorem; sed non sunt in eo sermone Domini, qui tunc a me tractabatur, quando illa conscripsi, quae cum

[r] in eo] *om. CSEL.*

[14] Mc 10, 11-12.

marito e sposa un altro, commette pure adulterio[14]. E secondo Luca è così: *Ogni uomo che ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, è adultero; e chi sposa la donna ripudiata dal marito è adultero a sua volta*[15]. Chi siamo noi per dire: C'è chi commette adulterio ripudiando la propria moglie e prendendone un'altra, e c'è chi, facendo lo stesso, non lo commette? Il Vangelo dice che è adultero chiunque fa ciò. Perciò, se è adultero chiunque abbia fatto questo, di risposarsi dopo aver ripudiato la propria moglie, cioè ogni uomo che l'abbia fatto, senza dubbio vi sono compresi tutt'e due i casi, sia di chi ripudia la moglie innocente, sia di chi la ripudia adultera. Questo infatti significa: *Chiunque ripudia*, e questo significa: *Ogni uomo che ripudia*.

Diverse lezioni del testo di *Mt* 5, 32.

10. 11. Inoltre, non è vero (come, non so per qual motivo, ti è sembrato) che io citando il Vangelo secondo Matteo ho omesso la frase *e ne prende un'altra*, e sono passato direttamente a *è adultero*; ma io ho citato le parole come si leggono in quell'esteso discorso che il Signore tenne sulla montagna. Questo era infatti il discorso che avevo assunto da trattare, e le parole vi si leggono come io le ho citate, e cioè: *Chiunque ripudia la propria moglie, eccettuata la causa di fornicazione, la induce all'adulterio, e chi sposa la donna ripudiata è adultero*[16]. In questo passo, benché alcuni esemplari esprimano il medesimo concetto con parole diverse, tuttavia non si riscontrano discrepanze quanto al significato. Alcuni testi in realtà danno: *Chiunque ripudia*; altri: *Ogni uomo che ripudia*; altri ancora: *eccettuata la causa di fornicazione*; altri: *fuori della causa di fornicazione*; altri: *se non per causa di fornicazione*; altri ancora: *Chi sposa una donna separata dal marito, è adultero*; altri: *Chi sposa una donna ripudiata, è adultero*. Ma in tutto ciò ti rimane chiaro, io penso, che non c'è alcuna differenza rispetto all'unico e medesimo concetto. Solamente alcuni codici, sia greci sia latini, nel discorso che il Signore fece sulla montagna, non presentano l'ultima frase, cioè *chi sposa una ripudiata dal marito, è adultero*. E credo sia proprio per questo, perché il concetto si può ritenere chiarito nel passo precedente, in cui si dice: *la induce all'adulterio*. Infatti come può diventare adultera una ripudiata, senza che diventi adultero colui che la sposa?

Gli altri Evangelisti chiariscono il testo di Matteo.

11. 12. Ma le parole che hai citato tu e dalle quali hai dedotto che non è adultero chi ripudia la moglie per causa di fornicazione e si risposa, si presentano davvero oscure; per cui non mi meraviglio se il lettore fatica a comprenderle. Ma non si trovano in quel discorso del Signore su cui io lavoravo allora, quando avanzai quelle opinioni la cui lettura ha suscitato il tuo interesse.

---

[15] Lc 16, 18.
[16] Mt 5, 32.

legeres te moverunt. Alibi quippe idem Matthaeus ea Dominum dixisse narravit, non cum illum prolixum faceret in monte sermonem, sed cum interrogatus esset a pharisaeis, utrum liceret ex quacumque causa dimittere uxorem. Sed quod minus intellegitur apud Matthaeum, apud alios Evangelistas intellegi potest. Quapropter cum legerimus in Evangelio secundum Matthaeum: *Quicumque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem*, aut, quod magis in graeco legitur, / *praeter causam fornicationis et aliam duxerit, moechatur*[17]; non debemus continuo putare illum non moechari, qui propter causam fornicationis dimiserit et aliam duxerit; sed adhuc ambigere, donec Evangelium secundum alios Evangelistas, a quibus hoc narratum est, consulamus. Quid? Si enim secundum Matthaeum non quidem quod ad hanc rem pertinet dictum est totum, sed ita pars dicta est, ut intellegeretur a parte totum, quod tamquam explanantes Marcus et Lucas, ut clareret plena sententia, totum dicere maluerunt? Cum itaque primum non dubitantes verum esse, quod apud Matthaeum legitur: *Quicumque dimiserit uxorem suam praeter causam fornicationis et aliam duxerit, moechatur*; quaesierimus, utrum tantum iste moechetur ducendo alteram uxorem, qui praeter causam fornicationis priorem dimiserit an omnis, qui dimissa uxore alteram duxerit, ut ibi sit etiam ille qui fornicantem dimiserit, nonne secundum Marcum respondebitur nobis: Quid quaeritis, utrum ille sit moechus et ille non sit? *Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit*[18]. Nonne etiam secundum Lucam dicetur nobis: Quid ambigitis, utrum ille, qui propter causam fornicationis uxorem dimiserit et aliam duxerit, non moechetur? *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram moechatur.* Ac per hoc, quoniam fas non est, ut Evangelistas quamvis diversis verbis de una re loquentes ab uno sensu eademque sententia dissentire dicamus, restat, ut Matthaeum intellegamus a parte totum significare voluisse, eamdem tamen tenuisse sententiam, ut dimittens uxorem et alteram ducens non quidam moechetur, id est qui praeter fornicationem dimiserit, quidam vero non / moechetur, id est qui propter fornicationem dimiserit, sed omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechari minime dubitetur.

CSEL 360

CSEL 361

Mulier, etiam propter fornicationis causam dimissa, uxor esse non cessat.
PL 459

12. 13. Nam et illud, quod etiam secundum Lucam sequitur: *Qui dimissam a viro ducit, moechatur*[19], quomodo est verum? Quomodo moechatur, nisi quia illa, quam duxit, eo vivente, a quo dimissa est, adhuc uxor aliena est? Si enim iam suae, non alienae miscetur uxori, utique non moechatur; moechatur autem. Aliena

---

[17] Mt 19, 9.
[18] Mc 10, 11.
[19] Lc 16, 18.

In effetti il Signore, narra altrove Matteo, disse quelle parole non quando pronunciò il lungo discorso della montagna, ma quando fu interrogato dai farisei, se fosse lecito per un qualche motivo ripudiare la moglie. Ma quello che non si comprende facilmente in Matteo, è chiaro presso gli altri Evangelisti. Perciò, dopo aver letto nel Vangelo di Matteo: *Chiunque ripudia la moglie se non per fornicazione,* o come piuttosto si legge in greco: *al di fuori della causa di fornicazione, e si risposa, è adultero*[17], non dobbiamo subito dedurne che non è adultero quello che la ripudia per fornicazione, e si risposa. Lasciamo invece nel dubbio la questione e andiamo a consultare gli altri Evangelisti, che narrano lo stesso episodio. Che c'è di strano infatti, se per caso Matteo su questo argomento non ha espresso il concetto per intero, ma solo nella parte che lascia intuire il significato generale, mentre Marco e Luca, quasi spianandolo, hanno preferito esprimerlo estesamente, affinché riuscisse del tutto chiaro? Pertanto, se in primo luogo non possiamo mettere in dubbio quello che si legge in Matteo: *Chiunque ripudia la moglie, al di fuori della causa di fornicazione, e ne prende un'altra, è adultero,* resta la domanda se sia adultero solo colui che si risposa dopo aver ripudiato la moglie al di fuori della causa di fornicazione, oppure ognuno che ripudia la moglie e si risposa, compreso anche chi ha ripudiato una moglie adultera. Ma non abbiamo le parole di Marco che ci rispondono: Che andate cercando se uno sia adultero e l'altro no? *Chiunque ripudia la moglie e ne prende un'altra, è adultero*[18]. E non troveremo anche Luca a dirci: Perché dubitate se sia adultero quello che riprende moglie dopo aver ripudiata la prima per causa di fornicazione? *Ogni uomo che ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, è adultero.* Dunque, poiché non è ammissibile sostenere che gli Evangelisti, quando parlano della medesima cosa, sia pure con parole diverse, possano non concordare su un unico significato, bisogna per forza ammettere che Matteo abbia voluto esprimere l'intero concetto attraverso una parte. Ma la sua opinione è la stessa: non è che uno è adultero, cioè quello che ripudia la moglie e ne prende un'altra al di fuori del motivo di fornicazione, e uno invece non lo è, cioè quello che ripudia per il motivo della fornicazione, ma ogni uomo che ripudia la moglie e ne prende un'altra è adultero senza alcun dubbio.

La ripudiata non cessa di essere moglie di colui che l'ha ripudiata.

12. 13. Infatti come può corrispondere a verità quello che segue anche in Luca: *Chi sposa una donna ripudiata dal marito, è adultero*[19]? Come può essere adultero quest'uomo, se non perché la donna che ha sposato, finché vive colui che l'ha ripudiata, è sempre la moglie di un altro? Se la donna a cui si unisce è ormai moglie sua e non dell'altro, egli non può certo essere adultero. Ma è adultero: dunque la donna a cui si unisce è moglie dell'altro. Inoltre, se è moglie di un altro, e cioè di colui che l'ha ripudiata, non cessa di essere sua moglie, neppure se è

est ergo cui miscetur. Porro si aliena est, hoc est eius, a quo dimissa est, etiamsi propter fornicationis causam dimissa est, nondum dimittentis uxor esse cessavit. Si autem illius esse cessavit, iam huius est, cui alteri nupsit; et si huius est, non moechus iudicandus est, sed maritus. Sed quia non eum maritum dicit Scriptura, sed moechum, adhuc illa illius est[s], a quo etiam causa fornicationis abiecta est. Et ideo quamcumque etiam ipse illa dimissa ducit uxorem, quia cum alieno marito concumbit, adultera est. Unde autem fieri potest, ut adulter etiam ipse non sit, cum constet[t] adulterare quam duxit?

Quaestio secunda: de imparibus coniugiis utrum Dominus an Apostolus relinquere coniugem infidelem prohibeat (13, 14-25, 32)

Verba Apostoli de imparibus coniugiis.

13. 14. Iam nunc illud videamus, quod ait Apostolus: *Ceteris autem ego dico, non Dominus*[20], ad imparia scilicet, hoc est, ubi non ambo christiani fuerant, coniugia locuturus. Quod mihi visum est eum monendo dixisse. Quia enim coniux fidelis relinquere coniugem licite potuit infidelem, ideo fieri hoc non Dominus, sed Apostolus prohibet. Quod enim / Dominus prohibet, fieri omnino non licet. Monet ergo Apostolus, quod[u] possit esse multorum occasio lucrandorum, ut fideles coniuges in relinquendis infidelibus permissa licentia non utantur. Tibi autem videtur infideles quoque dimitti a fidelibus non licere, quia hoc vetat Apostolus, cum ego dicam licere, quia hoc non vetat Dominus[v], non tamen expedire, quia hoc ne fiat, monet Apostolus: qui reddit etiam rationem cur fieri non expediat, quamvis liceat. *Quid enim scis,* inquit, *mulier, si virum salvum facies? aut unde scis, vir, si uxorem salvam facies?*[21] Cum etiam superius dixisset: *Sanctificatus est enim vir infidelis in uxore*[z], *et sanctificata est mulier infidelis in fratre,* hoc est in christiano, *alioquin filii vestri,* inquit, *immundi essent; nunc autem sancti sunt*[22]. Sic ad lucrandos coniuges et filios Christo etiam exemplis, quae iam provenerant, videtur hortatus. Cur ergo non expediat etiam infideles coniuges dimitti a fidelibus, causa evidenter expressa est. Non enim propter vinculum cum talibus coniugale servandum, sed ut adquirantur in Christum[aa], recedi ab infidelibus coniugibus Apostolus vetat.

CSEL 362

[s] erit *CSEL.*
[t] quem constat *CSEL.*
[u] quo *PL.*
[v] Dominus *om. CSEL.*
[z] fideli *agg. Lov.*
[aa] Christo *CSEL.*

[20] 1 Cor 7, 12.
[21] 1 Cor 7, 16.
[22] 1 Cor 7, 14.

stata ripudiata per causa di fornicazione. Infatti se ha cessato di essere moglie del primo, ormai è moglie di colui che ha sposato per secondo; e se è moglie di costui, egli non si deve ritenere adultero, ma marito. Però, dato che la Scrittura non lo chiama marito, ma adultero, la donna è ancora moglie di colui dal quale è stata respinta, sia pure per causa di fornicazione. Per conseguenza qualunque altra donna venga presa da costui dopo il ripudio della prima, poiché divide il letto con il marito di un'altra, è adultera. Ma allora come potrà non essere adultero egli stesso, se è certo che rende adultera quella che lo sposa?

Seconda questione: se un coniuge è rimasto non credente, è il Signore o l'Apostolo che proibisce di ripudiarlo? (13, 14-25, 32)

Il Privilegio Paolino: divergenti opinioni di Pollenzio e Agostino.

13. 14. Adesso esaminiamo quello che dice l'Apostolo: *Agli altri infatti dico io, non il Signore*[20]. Egli si riferisce ai matrimoni ineguali, cioè in cui i coniugi non sono entrambi cristiani, e mi pare che le sue parole costituiscano un consiglio (4). E' l'Apostolo e non il Signore a porre un divieto, perché il coniuge credente potrebbe lecitamente abbandonare il coniuge non credente. Infatti se una cosa è proibita dal Signore, non è lecito farla assolutamente. Dunque l'Apostolo consiglia i credenti a non sfruttare il permesso che viene loro concesso di lasciare i coniugi non convertiti, perché ciò fornisce la possibilità di guadagnare alla fede molte altre persone. A te sembra che ai coniugi credenti non sia consentito lasciare i non credenti perché questo è vietato dall'Apostolo; mentre io dico che è lecito, perché non è vietato dal Signore, anche se non è opportuno farlo come ammonisce l'Apostolo. L'Apostolo spiega anche il motivo per cui non è opportuno farlo, benché sia lecito, dicendo: *Che sai tu, donna, se potrai salvare il marito; e che sai tu, uomo, se potrai salvare la moglie?*[21] (5); e anche piú sopra aveva detto: *Il marito non credente è santificato nella moglie e la moglie non credente è santificata nel fratello,* cioè nel coniuge cristiano, *altrimenti i vostri figli sarebbero immondi, mentre ora sono santi*[22]. Evidentemente cosí egli raccomanda di guadagnare a Cristo il coniuge e i figli, anche in base ad esempi che si erano già presentati. Dunque il motivo per cui non è opportuno che si lasci uno sposo non credente è stato espresso con evidenza. L'Apostolo non vuole che ci si allontani dai coniugi pagani non perché si debba salvare il legame coniugale con costoro, ma perché essi siano conquistati a Cristo.

(4) Ag. passa ora a considerare il cosiddetto « Privilegio Paolino ». Il nesso con ciò che precede è nel fatto che per Ag. la mancanza di fede è una fornicazione spirituale.

(5) Ag., riconnettendo il versetto 16 al 14 anziché al 15, gli attribuisce un significato contrario a quello effettivo.

Multa sunt facienda non iubente lege, sed libera caritate.

14. 15. Multa sunt autem facienda non iubente lege, sed libera caritate; et ea sunt in nostris officiis gratiora, quae cum liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectio/nis impendimus. Unde prior ipse Dominus, cum se tributum non debere monstrasset, solvit tamen, ne scandalizaret eos, quibus ad aeternam salutem gerens hominem consulebat[23]. Iam vero Apostolus quemadmodum ista commendet, eius verba testantur, ubi dicit: *Cum enim liber sim ex omnibus, / omnium me servum feci, ut plures lucrifacerem*[24]. Cum paulo superius dixisset: *Numquid non habemus potestatem*[ab] *manducandi et bibendi? Numquid non habemus licentiam sororem mulierem circumducendi, sicut et ceteri Apostoli et fratres Domini et Caephas? An ego solus et Barnabas non habemus potestatem hoc operandi? Quis militat suis stipendiis umquam? Quis plantat vineam et de fructu eius non edit? Quis pascit gregem et de lacte gregis non percipit?*[25] Et paulo post: *Si alii,* inquit, *potestatis vestrae participant, non magis nos? Sed non sumus usi hac potestate, sed omnia toleramus, ne quod impedimentum demus Evangelio Christi*[26]. Deinde post pauca: *Quae ergo,* inquit, *mihi merces erit? Ut evangelizans sine sumptu ponam Evangelium, ut non abutar potestate mea in Evangelio*[27]. Continuoque subiungit quod paulo ante commemoravi: *Cum enim liber sim ex omnibus, omnium me servum feci, ut plures lucrifacerem*[28]. Item alio loco de quibusdam quae ad escam pertinent: *Omnia,* inquit, *mihi licita sunt, sed non omnia expediunt; omnia mihi licita sunt, sed ego sub nullius redigar potestate. Esca ventri et venter escis, Deus autem et hunc et has evacuabit*[29]. Item alibi de hoc ipso: *Omnia mihi*[ac] *licita sunt, sed non omnia expediunt; omnia licita sunt, sed non omnia aedificant. Nemo quod suum est quaerat, sed id quod alterius est*[30]. Atque ut ostenderet unde loque/retur: *Omne,* inquit, *quod in macello venit, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam*[31]. Et tamen alibi dicit: *Non manducabo carnem in aeternum, ut non fratrem meum scandalizem*[32]. Itemque alibi: *Omnia quidem munda, sed malum est homini qui per offensionem manducat*[33]. Quod est: *Omnia licita sunt*; ipsum est: *Omnia quidem munda*; et quod est: *sed non omnia expediunt*; ipsum est: *sed*

CSEL 363

CSEL 364

[ab] licentiam *CSEL.*
[ac] mihi *om. CSEL.*

[23] Cf. Mt 17, 24 ss.
[24] 1 Cor 9, 19.
[25] 1 Cor 9, 4-7.
[26] 1 Cor 9, 12.
[27] 1 Cor 9, 18.
[28] 1 Cor 9, 19.
[29] 1 Cor 6, 12-13.
[30] 1 Cor 10, 23-24.
[31] 1 Cor 10, 25.
[32] 1 Cor 8, 13.
[33] Rom 14, 20.

14. 15. Molte sono le cose da farsi non per ordine di una legge, ma per libera carità, e fra gli altri nostri doveri esse sono tanto piú grate, perché, avendo la possibilità di tralasciarle, le intraprendiamo invece per amore. Per cui il Signore stesso per primo, dopo aver dimostrato che egli non era tenuto a pagare il tributo, tuttavia lo pagò, per non scandalizzare coloro che egli, facendosi uomo, aiutava a raggiungere la salvezza eterna[23]. Quanto poi l'Apostolo ci raccomandi tali opere, ne fanno fede le sue parole, quando dice: *Benché io sia libero di fronte a tutti, mi sono fatto servo di tutti, per guadagnarne il maggior numero possibile*[24]. Poco sopra aveva detto: *Non abbiamo noi il diritto di mangiare e di bere? non ci è permesso di condurre con noi una sorella, come fanno gli altri Apostoli, i fratelli del Signore e Cefa? oppure solo io e Barnaba non abbiamo il diritto di farlo? chi fa il servizio militare a proprie spese? chi pianta una vigna e non ne mangia i frutti? chi pascola un gregge e non ne beve il latte?*[25] e poco dopo: *Se altri sono partecipi della vostra potestà* (6), *noi non ne abbiamo forse maggior diritto? Eppure non abbiamo mai approfittato di questo diritto, ma sopportiamo tutto per non mettere ostacolo al Vangelo di Cristo*[26]. E ancora dopo poche frasi: *Quale sarà la mia ricompensa? Predicare gratuitamente il Vangelo che annunzio, per non abusare del mio diritto sul Vangelo*[27]. E subito dopo aggiunge quello che ho citato poco sopra: *Benché io sia libero di fronte a tutti, mi sono fatto servo di tutti, per guadagnarne il maggior numero possibile*[28]. Del pari in un altro passo, parlando del cibo, dice: *Tutti i cibi mi sono permessi, ma non tutti mi sono utili; tutti mi sono leciti, ma io non mi renderò schiavo di nessuno di essi. Il nutrimento è per lo stomaco e lo stomaco per il nutrimento; ma Dio distruggerà l'uno e l'altro*[29]. E anche altrove torna sullo stesso argomento: *Tutto mi è lecito, ma non tutto mi è vantaggioso; tutto mi è lecito, ma non tutto edifica; nessuno cerchi il proprio vantaggio, ma quello altrui*[30]; e per far capire di che cosa parla aggiunge: *Mangiate di tutto quello che si vende al mercato, senza preoccuparvi per scrupolo di coscienza*[31]. E tuttavia altrove dice: *Non mangerò piú carne in eterno per non scandalizzare mio fratello*[32], e in un altro passo ancora: *Tutto è puro, ma diventa cattivo per l'uomo che ne mangia dando scandalo*[33]. Ciò che significa: *Tutto mi è lecito*, significa anche: *Tutto è puro*, e quello che significa *ma non tutto è vantaggioso*, significa pure *ma diventa cattivo per l'uomo che ne mangia dando scandalo*. Cosí dimostra che le cose lecite, cioè che non sono proibite da nessun precetto del Signore,

Le cose che si devono fare non per ordine di una legge, ma per libero impulso di carità.

(6) Cosí la traduzione latina; il testo greco invece dà: τῆς ὑμῶν ἐξουσίας, « di questo diritto su di voi ».

malum est homini qui per offensionem manducat. Ita ostendit ea quae licita sunt, id est nullo praecepto Domini prohibentur, sicut expedit, potius esse tractanda, non praescripto legis, sed consilio caritatis. Haec sunt, quae amplius erogantur saucio, qui curandus ad stabulum Samaritani illius miseratione perductus est[34]. Et ideo dicuntur non a Domino praecipi, quamvis Domino moneantur offerri, ut tanto intellegantur esse gratiora, quanto magis ostenduntur indebita.

Potest aliquid licere et non expedire...

PL 461

CSEL 365

15. 16. Sed ea, quae in his talia sunt, ut, quamvis sint licita, non expediant, non in eis dici potest: Bonum est hoc, sed illud melius, sicut dictum est: *Qui dat nuptum, bene facit; et qui non dat nuptum, me/lius facit*[35]. Ibi enim utrumque licet, et hoc aliquando, aliquando illud expedit. Nam illis, quae se non continent, utique expedit nubere, et quod licet, expedit; quae autem voverint continentiam, nec licet nec expedit. Porro discedere ab infideli coniuge licet, sed non expedit; manere autem cum illo, si cohabitare consentit, et / licet et expedit; quia, si non liceret, expedire non posset. Potest ergo aliquid licere et non expedire; expedire autem quod non licet non potest. Ac per hoc non omnia quae licita sunt[ad], expediunt; omnia vero[ae] illicita non expediunt. Sicut enim omnis, qui Christi sanguine redemptus est, homo est, non tamen omnis, qui homo est, etiam sanguine Christi redemptus est, ita omne quod non licet non expedit nec tamen omne quod non expedit etiam non licet. Sunt quippe licita, quae non expediunt, sicut Apostolo teste didicimus.

...sed hoc aliqua universali regula definire difficile est.

16. 17. Sed inter id, quod illicitum est et ideo non expedit, atque id, quod licitum est nec tamen expedit, quid intersit, aliqua universali regula definire difficile est. Citius enim quisque dixerit: Omne quod fieri non expedit, peccatum est; omne autem peccatum illicitum est. Omne ergo quod non expedit, illicitum est. Et ubi erunt illa, quae licita esse, sed non expedire Apostolus dixit, si omne quod non expedit, licitum non est? Quapropter quia verum dixisse Apostolum dubitare non possumus et aliqua peccata esse licita dicere non audemus; restat, ut dicamus fieri aliquid, quod non expediat, et tamen, si licitum est, non[af] esse peccatum, quamvis quoniam non expedit, non sit utique faciendum. Quodsi absur-

---

[ad] quae licita sunt] licita *PL.*
[ae] autem *PL.*
[af] et... non] et tamen sit licitum: nec *Lov.*

si devono compiere come si presentano opportune, non per una regola di legge, ma per un suggerimento della carità. Di questa natura furono le spese che il samaritano sostenne in piú, quando per compassione fece portare e curare il ferito alla locanda[34]. Perciò si dice che questi atti di carità non sono comandati dal Signore, benché si consiglia di offrirli a lui, e si capisce che essi sono tanto piú graditi, quanto piú è evidente che non sono obbligatori.

Distinzione tra ciò che è lecito, ma non opportuno.

15. 16. Ma se fra queste opere ve ne sono alcune che siano lecite, ma non opportune, di esse non si può dire: Questo è bene, ma quello è meglio, come si dice: *Chi dà in matrimonio fa bene, e chi non dà fa meglio*[35]. In quel caso è lecita l'una e l'altra decisione, e talvolta riesce opportuna la prima, talvolta la seconda. Infatti per quelle che non sono capaci di vivere continenti, è opportuno senz'altro sposarsi, e ciò che è lecito è anche opportuno; ma per quelle che hanno fatto voto di continenza, non è né lecito né opportuno. Al contrario, separarsi da un coniuge non credente è lecito, ma non è opportuno; rimanere con quello, se consente a coabitare, è lecito e opportuno; e non potrebbe essere opportuno, se non fosse lecito. Dunque è possibile che qualcosa sia lecito e non opportuno; ma non è possibile che sia opportuno ciò che non è lecito. Perciò non tutte le cose lecite sono opportune; ma nessuna cosa illecita può essere opportuna. Come infatti chiunque sia stato redento dal sangue di Cristo, è uomo, ma non chiunque sia uomo, è stato anche redento dal sangue di Cristo; cosí tutto ciò che non è lecito non è opportuno; e tuttavia non tutto ciò che è inopportuno è anche illecito. Ci sono senza dubbio cose lecite che non sono opportune, come apprendiamo dalla testimonianza dell'Apostolo.

Difficoltà della distinzione predente.

16. 17. Ma sarebbe difficile definire con una regola universale che differenza ci sia tra ciò che è illecito e perciò non opportuno, e ciò che è lecito, ma tuttavia non opportuno. Troppo frettolosamente uno potrebbe dire: tutto ciò che non è opportuno a farsi, è peccato; ma ogni peccato è illecito; dunque tutto ciò che non è opportuno, è illecito. Dove vanno a finire allora quelle cose che l'Apostolo ha definito lecite ma non opportune, se tutto ciò che non è opportuno, non è neppure lecito? Per questo, se non possiamo dubitare che l'Apostolo abbia detto il vero, e non osiamo sostenere che alcuni peccati siano leciti, non rimane che questa conclusione: si può fare qualcosa che non è opportuno, ma che tuttavia, se è lecito, non è peccato, benché dal momento che non è opportuno, certo non si dovrebbe fare. Ma se ci sembra assurdo che si faccia qualcosa di non opportuno e si dica che

[34] Cf. Lc 10, 33-35.
[35] 1 Cor 7, 38.

dum videtur, ut aliquid fiat quod non expedit et dicatur peccasse [ag] qui fecerit, intellegendum est hoc ex consuetudine sermonis absurdum: quae ita late patet, ut etiam iumenta, quamvis sint rationis expertia, tamen plerumque dicamus debere vapulare cum peccant; peccare autem proprie non est nisi eius, qui utitur rationali voluntatis arbitrio, quod in omnibus mortalibus animantibus nonnisi homini est divi/nitus adtributum. Sed aliud est, cum proprie loquimur, aliud, cum verba ex aliis rebus transferendo vel abutendo mutuamur [ah].

CSEL 366

Quid liceat et non expediat et quid non liceat nec expediat.

17. 18. Ut igitur, si possumus, enitamur inter id, quod licet et non expedit, et id, quod non licet atque ideo non [ai] expedit, aliquo certo fine distinguere, ea mihi videntur licere et non expedire, quae per iustitiam quidem, quae coram Deo est, permittuntur, sed propter offensionem hominum, ne ob hoc impediantur a salute, vitanda sunt; ea vero non licere et ideo non expedire, quae sic ipsa iustitia vetantur, ut facienda non sint, etiamsi ab eis, quibus in notitiam fuerint perlata, laudentur. / Quod si ita est, ideo nonnisi illicita prohibentur a Domino, ut ea, quae licita sunt et non expediunt, non legis vinculo, sed libera dilectionis beneficentia caveantur.

PL 462

Dimittere infidelem coniugem licet, sed non expedit.

- 19. Quocirca si dimittere infidelem coniugem non liceret, hoc fieri, Dominus prohiberet, neque id Apostolus prohibens diceret: *Ego dico, non Dominus* [36]. Nam si propter fornicationem carnis permittitur homo a coniuge separari, quanto magis in coniuge mentis fornicatio detestanda est, id est infidelitatis [al], de qua scriptum est: *Quoniam ecce qui se longe faciunt a te, peribunt; perdidisti omnem qui fornicatur abs te* [37]!

18. Sed quia ita licitum est, ut non expediat, ne propter coniugum separationes offensi homines ipsam doctrinam salutis, qua illicita prohibentur, exhorreant ac sic peiores atque perituri in eadem infidelitate remaneant, intercedit Apostolus et monendo fieri vetat, quod ita licitum est, ut non expediat. / Sic enim recedere ab infidelibus uxoribus vel maritis fideles viri vel feminae non prohi-

CSEL 367

[ag] non peccasse *PL.*
[ah] mutamus *Lov.*
[ai] nec *CSEL.*
[al] est, id est infidelitatis] est? id est, infidelitas *PL.*

[36] 1 Cor 7, 12.
[37] Ps 72, 27.

averlo fatto costituisce un peccato, bisogna comprendere che l'assurdità è nella consuetudine linguistica: infatti essa è cosí estesa che anche delle bestie da soma, benché siano prive di ragione, spesso diciamo che, quando peccano, devono essere bastonate; eppure il peccato in senso proprio non appartiene se non a colui che usa la ragione e il libero arbitrio, e questo fra tutti gli esseri animati di questo mondo non è stato concesso da Dio se non all'uomo. Ma una cosa è quando parliamo in senso proprio; un'altra quando prendiamo in prestito i termini da altri concetti forzandoli a un senso traslato.

Ricerca di un criterio sicuro.

17. 18. Ma ora cerchiamo, se è possibile, di distinguere con un criterio sicuro fra ciò che è lecito e non opportuno, e ciò che non è lecito e perciò nemmeno opportuno. Le cose che mi sembrano essere lecite e tuttavia non opportune, sono quelle che senz'altro sono permesse dalla giustizia, valida di fronte a Dio, ma che si devono evitare perché possono danneggiare gli uomini ostacolandoli nella loro salvezza; le cose invece che non sono lecite e perciò neppure opportune sono quelle che sono vietate dalla stessa giustizia e che non si devono fare, anche se incontrano l'approvazione di chi ne viene a conoscenza. Stando cosí la questione, il Signore non proibisce se non le cose illecite, in modo che le cose lecite, ma non opportune, siano evitate non per l'imposizione della legge, ma per la libera generosità dell'amore.

Ripudiare il coniuge non credente è lecito, ma non opportuno.

19. Di conseguenza, se non fosse lecito ripudiare il coniuge non credente, sarebbe il Signore a proibirlo, e l'Apostolo nel vietarlo non direbbe: *Sono io a dirlo, non il Signore* [36]. Infatti, se si permette all'uomo di separarsi dal coniuge per colpa della fornicazione carnale, quanto piú sarà odiosa nel coniuge la fornicazione spirituale (7), cioè la mancanza della fede, di cui è scritto: *Perché ecco, quelli che si allontanano da te periranno; tu distruggi chiunque ti è infedele* [37].

18. Ma ciò, anche se lecito, resta inopportuno, per evitare che i pagani danneggiati dall'abbandono dei loro coniugi prendano in odio la stessa dottrina della salvezza, che proibisce le cose illecite e permangano nella medesima mancanza di fede, peggiorando e andando incontro alla perdizione; quindi l'Apostolo intercede sconsigliando di fare ciò che è lecito ma non opportuno. Infatti, se non è proibito dal Signore alla moglie o al marito credente di separarsi dalla moglie o dal marito non credente, ciò non viene nep-

---

(7) Sulla mancanza di fede come fornicazione spirituale cf. *De serm. Dom. in monte* 1, 16, 43-45: PL 34, 1251-53. Ma nelle *Retractationes* (1, 19, 6) Ag. mette in dubbio questa interpretazione dichiarando la questione « latebrosissima », e rimanda ad altri suoi scritti (quindi anche a questo) e ad altri autori che avessero meglio approfondito tutta la questione.

bentur a Domino, ut neque iubeantur. Nam si dimittere tales coniuges iuberentur, nullus locus esset consilio monentis Apostoli, ne hoc fieret. Nullo modo enim quod Dominus iubet, servus bonus fieri prohiberet.

De infidelibus coniugibus nova Lex alia est ac antiqua.

- 20. Namque aliquando hoc Dominus per Esdram prophetam iussit et factum est; dimiserunt Israelitae uxores alienigenas, quicumque tunc habere potuerunt [38], per quas fiebat, ut et ipsi ad alienos seducerentur deos, non ut illae per maritos vero adquirerentur Deo. Nondum enim tanta gratia Salvatoris illuxerat et promissis temporalibus Veteris Testamenti adhuc inhiabat illius populi multitudo. Et propterea cum bona terrena, quae pro magno exspetebant a Domino, viderent etiam his abundare, qui multos falsos colebant deos, blanditiis uxorum prius eos reverebantur offendere, deinde inducebantur et colere. Unde iusserat Dominus per sanctum Moysen, ne quis uxorem alienigenam duceret [39]. Merito ergo quas duxerant Domino prohibente, Domino iubente dimiserunt. Cum vero coepisset gentibus Evangelium praedicari, iam coniunctos gentiles gentilibus comperit coniuges: ex quibus si non ambo crederent, sed unus aut una et infidelis cum fideli consentiret habitare, nec prohiberi a Domino debuit fidelis infidelem dimittere nec iuberi: ideo scilicet non prohiberi, quia iustitia permittit a fornicante discedere et infidelis hominis fornicatio est maior in corde, nec / vera eius pudicitia cum coniuge dici potest, quia: *Omne quod non est ex fide, peccatum est* [40]: quamvis veram fidelis habeat pudicitiam etiam cum infideli coniuge, / qui non habet veram. Ideo autem nec iuberi debuerunt fideles ab infidelibus separari, quia non contra iussionem Domini gentiles fuerunt [am] ambo coniuncti.

CSEL 368

PL 463

Ut fidelis non discedat Apostolus dicit, non Dominus.

- 21. Quoniam ergo ab infideli fidelem discedere nec prohibet nec iubet Dominus, ideo ut non discedat Apostolus dicit, non Dominus, habens utique Spiritum Sanctum, in quo dare posset utile et fidele consilium. Unde cum dixisset de muliere, cuius vir mortuus fuerit: *Beatior autem erit, si sic permanserit, secundum meum consilium* [41]; ne quis hoc consilium tamquam humanum et non divinum contemnendum putaret, adiecit: *Puto autem, et ego Spiritum Dei habeo* [42]. Proinde intellegendum est etiam ipsa, quae non a

[am] fuerant *PL.*

[38] Cf. 1 Esdr 10, 11-12.
[39] Cf. Deut 7, 3.

pure ordinato. Se fosse ordinato di ripudiare tali coniugi, non ci sarebbe posto per il consiglio dell'Apostolo che raccomanda di non farlo. Infatti in nessun modo un buon servo potrebbe proibire ciò che il Signore comanda.

Divergenza sull'argomento tra l'Antico e il Nuovo Testamento.

- 20. Un ordine del genere venne dato dal Signore per bocca del profeta Esdra[38], e fu eseguito; gli Israeliti, per quanti potevano essere ad averne, rimandarono le mogli straniere, perché non erano esse a venir conquistate al vero Dio, ma al contrario per colpa loro i mariti erano attratti verso le divinità straniere. Infatti la grazia sconfinata del Salvatore non aveva ancora sprigionato la sua luce e la massa di quel popolo aspirava ancora alle promesse temporali dell'Antico Testamento. I beni terreni erano la ricompensa maggiore che essi si aspettavano da Dio, e poiché li vedevano sovrabbondare anche a coloro che onoravano molti falsi dèi, indotti dalle mogli, prima evitavano di offendere queste divinità, poi si riducevano anche ad onorarle. Perciò il Signore ordinò per bocca del santo Mosè che nessuno prendesse una moglie straniera[39]. A ragione dunque ripudiarono per ordine del Signore le mogli che avevano preso malgrado la proibizione del Signore. Ma quando il Vangelo cominciò ad essere predicato ai popoli, trovò i gentili già sposati con i gentili. Questi non sempre si convertivano entrambi, ma se il non credente o la non credente consentiva a vivere con il coniuge convertito, il credente non doveva ricevere dal Signore né la proibizione né l'ordine di ripudiare il pagano. Non doveva ricevere la proibizione naturalmente perché la giustizia permette di separarsi da un adultero, e la fornicazione che avviene nel cuore di un non credente è piú grave. Infatti la sua pudicizia nei riguardi del coniuge non può essere considerata genuina, perché *tutto ciò che non proviene dalla fede è peccato*[40], mentre il credente vive in pudicizia autentica anche con un non credente, che non ha quella vera. Ma non si doveva neppure ordinare che i convertiti si separassero dai coniugi rimasti pagani, perché si erano uniti entrambi come gentili, quindi non contro l'ordine del Signore.

Il consiglio dell'Apostolo è ispirato dal Signore.

- 21. Poiché dunque il Signore non proibisce né ordina di separarsi dal coniuge non credente, è l'Apostolo, e non il Signore, che lo sconsiglia. Ma l'Apostolo possiede lo Spirito Santo, ispirato dal quale può dare un utile e fedele consiglio. Per questo della donna il cui marito sia morto dice: *Secondo il mio consiglio, ella sarà piú felice se resta com'è*[41]; ma affinché nessuno ritenga trascurabile questo consiglio perché umano e non divino, aggiunge: *Penso infatti di avere anch'io lo Spirito Santo*[42]. Dun-

[40] Rom 14, 23.
[41] 1 Cor 7, 40.
[42] *Ibidem.*

Domino iubentur, sed a sancto eius famulo utiliter suadentur, eodem Domino inspirante suaderi. Absit enim, ut quisquam catholicus dixerit, quando suadet Spiritus Sanctus, non Dominum suadere, cum et ipse Dominus sit et inseparabilia sint opera Trinitatis. Dicit tamen: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do*[43]. Non ut hoc consilium alienum existimemus a Domino, cum continuo sequatur et dicat: *tamquam misericordiam consecutus a Deo, ut fidelis essem*[44]. Secundum Deum ergo dat fidele consilium in eo Spiritu, de quo ait: *Puto autem, et ego Spiritum Dei habeo*[45].

Aliud est Domini iubentis imperium, aliud conservi fidele consilium.
CSEL 369

- 22. Verumtamen aliud est Domini iubentis imperium, aliud conservi secundum misericordiam caritatis, quae illi est a / Domino inspirata atque donata, fidele consilium. Ibi aliud facere non licet, hic autem licet, ita sane, ut ipsum licitum partim quidem expediat, partim vero non expediat. Expedit tunc, quando non solum per iustitiam, quae coram Domino est, permittitur, sed etiam hominibus nullum ex hoc impedimentum salutis infertur: velut, cum dat consilium non nubendi Apostolus virginibus[an], unde praeceptum Domini se non habere testatur, licet aliud facere, id est nubere et minus quam continentiae, bonum tamen tenere nuptiarum. Ipsumque licitum etiam expedit, quoniam in vetita et illicita ruituram carnis infirmitatem sic excipit honestate nubendi, ut neminem impediat ad salutem, quamvis magis expediret magisque honestum esset, si virgo consilium, quo praeceptum eam non compellit, arriperet. Tunc autem non expedit id quod licitum est, quando permittitur quidem, sed usus ipsius potestatis aliis affert impedimentum salutis. Sicut est, unde iam diu loquimur, discessio coniugis fidelis ab infideli, quam non prohibet Dominus praecepto legis, quia coram illo iniusta non est, sed prohibet Apostolus consilio caritatis, quia infidelibus affert impedimentum salutis: non solum quia perniciosissime scandalizantur offensi, verum etiam quia in alia coniugia cum ceciderint viventibus eis, a quibus dimittuntur, adulterinis nexibus colligati[ao] difficillime resolvuntur.

[an] virgini *PL*.
[ao] ab infidelitate *agg. qualche mss.*

que bisogna intendere che il consiglio proviene lo stesso dall'ispirazione del Signore, anche se una cosa non è ordinata da Lui, ma consigliata utilmente da un suo santo servo. Un cattolico si guardi infatti dal sostenere che quando consiglia lo Spirito Santo, non è il Signore stesso che consiglia, perché anch'esso è il Signore, e inseparabili sono le opere della Trinità. Se l'Apostolo dice ancora: *Per chi è vergine, non ho alcun precetto del Signore, però do un consiglio*[43], non dobbiamo pensare che questo consiglio non provenga da Dio, dato che subito continua dicendo: *Come uomo che per misericordia del Signore è fedele ai suoi voleri*[44]. Dunque il consiglio che dà è fedele ai voleri del Signore, secondo quello Spirito di cui dice: *Penso infatti che anch'io ho lo Spirito del Signore*[45].

Il consiglio dell'Apostolo non è vincolante come un ordine espresso del Signore.

- 22. Tuttavia una cosa è un comando espresso dal Signore e un'altra cosa è il fedele consiglio di un suo servo secondo la carità misericordiosa che il Signore gli ispira e concede. Nel primo caso non è lecito fare altrimenti, nel secondo invece è lecito, tenendo però presente che ciò che è lecito, talvolta è senz'altro opportuno, talvolta non lo è. E' opportuno, quando non solo è permesso dalla giustizia, che è valida di fronte al Signore, ma da ciò non proviene agli uomini alcun impedimento alla salvezza. Cosí, quando l'Apostolo consiglia a chi è vergine di non sposarsi, e a questo proposito attesta di non possedere un precetto del Signore, è lecito fare altrimenti, cioè sposarsi, e possedere il bene delle nozze, che per quanto minore del bene della continenza, è pur sempre un bene. E ciò che è lecito è nello stesso tempo anche opportuno, perché accoglie con l'onestà del matrimonio la debolezza della carne, che altrimenti cadrebbe in azioni proibite e illecite, senza porre ostacolo alla salvezza di nessuno; per quanto sarebbe piú opportuno e piú onesto se la vergine seguisse il consiglio a cui non è obbligata da alcun precetto. Invece ciò che è lecito non è opportuno, quando, pur essendo in realtà permesso, usufruire di questa potestà arreca impedimento alla salvezza altrui. Questo è il caso, su cui abbiamo già parlato a lungo, di un coniuge credente che si separi dal non credente. Il Signore non proibisce questa separazione con un precetto di legge, perché al suo cospetto non è ingiusta; ma la proibisce l'Apostolo per suggerimento della carità, perché arreca impedimento alla salvezza dei non credenti. Quelli che ne sono offesi non solo ne ricevono uno scandalo estremamente pericoloso, ma se contraggono altri connubi mentre sono ancora vivi coloro che li hanno abbandonati, una volta stretti in questi legami illeciti, assai difficilmente se ne sciolgono.

[43] 1 Cor 7, 25.
[44] *Ibidem.*
[45] 1 Cor 7, 40.

Melius est infidelem coniugem non dimittere, quamvis liceat.
CSEL 370
PL 464

19. 23. Ideo hic, ubi id quod licet non expedit, non potest dici: Si dimiserit infidelem, bene facit; si non dimiserit, melius facit, sicut dictum est: *Qui dat nuptum, bene facit; et qui non dat nuptum, melius facit*[46]; quoniam illud non solum utrumque pariter licet — unde ad nihil / horum praecepto Domini quisque compellitur — sed etiam utrumque expedit, aliud minus, aliud amplius, unde ad id, quod amplius expedit, consilio Apostoli quicumque potest capere provocatur. Hoc autem ubi de dimittendo vel non dimittendo infideli coniugio quaeritur, utrumque quidem pariter licitum est per iustitiam, quae coram Domino est, et ideo nihil horum Dominus prohibet; sed non utrumque expedit propter infirmitates hominum, et ideo id quod non expedit Apostolus prohibet dante sibi Domino liberum prohibendi locum, quia neque id, quod monet Apostolus, prohibet Dominus neque id, quod prohibet Apostolus, iubet Dominus. Quod nisi ita esset, neque contra prohibitionem Domini Apostolus aliquid moneret, neque contra iussionem[ap] aliquid prohiberet. Proinde in his duabus causis, una de nubendo vel non nubendo, altera de infideli coniuge dimittendo vel non dimittendo, aliquid simile est in verbis Apostoli, aliquid dissimile. Simile quidem illud, quod et ibi dicit: *Praeceptum Domini non habeo, consilium autem do*[47]; et hic dicit: *Ego dico, non Dominus*[48]. Quale est enim: *Praeceptum Domini non habeo,* tale est: *Non dicit Dominus*; et quale est: *consilium do,* tale est: *ego dico.* Illud autem dissimile est, quia de nubendo et non nubendo potest dici, hoc bene fieri, illud melius, quoniam utrumque expedit, minus aliud, magis aliud; at vero de coniuge infideli dimittendo vel non dimittendo, quoniam unum horum non expedit, aliud expedit, dici non oportet: Qui dimittit, bene facit; et qui non dimittit, melius facit; sed dici oportet: Non dimittat, quia etsi licet, non expedit. Sic ergo possumus dicere melius esse infidelem coniugem non dimittere, quamvis liceat et dimittere, quemadmodum recte / dicimus melius esse, quod et licet et expedit quam id, quod licet nec expedit.

CSEL 371

Infidelem coniugem dimittere non faciendum propter liberam benevolentiam.

20. 24. His de causis factum est, ut exponens Domini sermonem, quem prolixum in monte habuit, ubi ventum est ad quaestionem de coniugibus dimittendis vel non dimittendis, adhibitis apostolicis etiam testimoniis dicerem consilium esse Apostoli, non

[ap] eius *agg. PL.*

[46] 1 Cor 7, 38.

L'Apostolo interviene a proibire ciò che è lecito, ma non opportuno.

19. 23. Perciò neppure in questo caso, in cui ciò che è lecito non è opportuno, si può dire: « Se rimanda il coniuge non credente fa bene, se non lo rimanda fa meglio », come si dice: *Chi dà in matrimonio fa bene, chi non dà fa meglio*[46]. In quest'ultimo caso non solo entrambe le decisioni sono lecite ugualmente, quindi nessuno è vincolato dal precetto del Signore a una delle due; ma entrambe sono anche opportune, l'una in misura minore, l'altra maggiore. Per questo chiunque è in grado di comprendere, è invitato dal consiglio dell'Apostolo a scegliere quella che è maggiormente opportuna. Ma quando si tratta di ripudiare o no un coniuge non credente, è vero che entrambe le cose sono lecite ugualmente secondo la giustizia, che è valida di fronte al Signore, e perciò il Signore non proibisce né l'una né l'altra, però, a causa della debolezza umana, non tutt'e due sono opportune. A proibire ciò che non è opportuno interviene l'Apostolo, ma è il Signore che gli concede la libertà di proibire, perché né il Signore proibisce ciò che è consigliato dall'Apostolo, né ciò che proibisce l'Apostolo è ordinato dal Signore. E se non fosse cosí, l'Apostolo non consiglierebbe qualcosa che il Signore proibisce, né proibirebbe qualcosa che il Signore ordina. Di conseguenza, in queste due questioni, se sia opportuno o no sposarsi e se sia opportuno o no ripudiare il coniuge non credente, nelle parole dell'Apostolo troviamo una parte analoga e una parte diversa. Di analogo effettivamente c'è nel primo caso la frase: *Non ho un precetto del Signore, ma do un consiglio*[47], e nell'altro: *Sono io a dirlo e non il* Signore[48]. Infatti quello che significa: *Non ho un precetto del Signore* significa anche *non è il Signore a dirlo*, e quello che significa *do un consiglio* significa anche *sono io a dirlo*. Però c'è anche questo di diverso: quando si tratta di sposarsi o no, si può dire: la prima alternativa è bene, la seconda è meglio, perché entrambe le cose sono opportune, una in grado minore, l'altra maggiore. Ma quando si tratta di ripudiare o no un coniuge non credente, poiché una delle due soluzioni non è opportuna, l'altra sí, non bisogna dire: chi ripudia il coniuge fa bene, e chi non lo ripudia fa meglio; ma bisogna al contrario dire: non si ripudi il coniuge, perché, anche se è lecito, non è opportuno. Allora possiamo dire che è meglio non ripudiare un coniuge non credente, benché sia permesso anche ripudiarlo, allo stesso modo in cui rettamente diciamo che ciò che è lecito e opportuno è meglio di quello che è lecito, ma non opportuno.

Il Signore proibisce espressamente solo ciò che è illecito.

20. 24. Quando commentai il lungo discorso che il Signore tenne sulla montagna, arrivato alla questione se ripudiare o no il coniuge, addussi anche le testimonianze degli Apostoli e per i motivi già esposti mi avvenne di sostenere che è un consiglio dell'Apostolo, non un precetto del Signore, quando egli con le parole: *Agli altri*

---

[47] 1 Cor 7, 25.
[48] 1 Cor 7, 12.

praeceptum Domini, ubi ait: *Ceteris autem ego dico, non Dominus*[49], monens eos, qui haberent coniuges infideles, ut consentientes habitare secum non dimitterent. Quod utique ideo monendum, non iubendum fuit, quia non tanto pondere prohibendi sunt homines facere licita, quamvis non expediant, quanto pondere prohibentur illicita. Si autem alicubi Apostolus etiam illa, quae iubenda sunt, mo/nere dignatus est, hoc fecit parcendo infirmitati, non praeiudicando iussioni. Unde si dixit: *Non ut confundam vos, haec scribo, sed ut filios meos carissimos moneo*[50]; quid habet quaestionis, ubi ait: *Ego dico, non Dominus*? Item ubi ait: *Ecce ego Paulus dico vobis, quia si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit*[51], numquid etiam hic dixit: *Ego dico, non Dominus*? Non sunt itaque ista similia, quia etiam illa, quae iubet Dominus, non est indignum neque contrarium, si eadem monet Apostolus. Monemus enim, quos caros habemus, ut faciant Domini praecepta, vel iussa. Cum vero ait: *Ego dico, non Dominus*; satis ostendit Dominum non prohibere, quod ipse prohibebat[52]. Prohibuisset autem Dominus, si esset illicitum. Ergo secundum ea, quae supra / diu diximus multumque versavimus, licitum erat per iustitiam, sed etiam licitum non erat faciendum propter liberam benevolentiam.

PL 465

CSEL 372

Errat sententia Pollentii,...

21. 25. Tu autem, cui placet ita non licere quod non vetat Dominus, sed Apostolus, quemadmodum non licet quod vetat Dominus, cum exponere voluisses, quid sibi vellet, quod ait: *Ego dico, non Dominus*[53], cum alloqueretur fideles, quibus essent coniuges infideles, dixisti: « *Quia Dominus iussit, ne coniugia sibimet diversae religionis copularentur* », et ipsum adhibuisti testimonium Domini dicentis: *Non accipies uxorem filio tuo a filiabus alienigenarum, ne traducat eum post deos suos et pereat anima eius*[54]. Addidisti etiam verba Apostoli, ubi dixit: *Mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit. Quodsi mortuus fuerit vir eius, liberata est; cui vult nubat, tantum in Domino*[55]; quod ita exposuisti, ut adiungeres « *Id est christiano* ». Deinde secutus es et aisti: « *Hoc est ergo Domini praeceptum tam in Veteri quam in Novo Testamento, ut non-*

[49] 1 Cor 7, 12.
[50] 1 Cor 4, 14.
[51] Gal 5, 2.
[52] Cf. 1 Cor 7, 12.
[53] 1 Cor 7, 12.
[54] Deut 7, 3-4.
[55] 1 Cor 7, 39.

sono io a dire, non il Signore[49], raccomanda a coloro che hanno coniugi pagani di non ripudiarli, se consentono a coabitare. Senza dubbio quello che occorreva era un consiglio e non un ordine, perché proibire agli uomini di fare cose lecite, benché non opportune, non è di tanta importanza come proibire loro cose illecite. Se poi in qualche caso l'Apostolo si è limitato a raccomandare cose che si sarebbero dovute ordinare, lo fece per risparmiare la nostra debolezza, non per rendere l'ordine meno perentorio. Per cui quando dice: *Vi scrivo queste cose non per confondervi, ma per consigliarvi come figli carissimi*[50], non ha nulla a che vedere con il punto in cui ammonisce: *Sono io a dirlo e non il Signore.* E ugualmente quando dice: *Sono io, Paolo, che ve lo dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla*[51], forse aggiunge anche qui: *Sono io a dirlo e non il Signore*? Dunque questi passi non sono simili, perché non è sconveniente né contraddittorio se l'Apostolo presenta sotto forma di consiglio anche ciò che il Signore ordina. Infatti anche noi ci serviamo di raccomandazioni per indurre quelli che abbiamo cari ad adempiere i precetti o i comandamenti del Signore. Ma quando l'Apostolo dice: *Sono io a dirlo, non il Signore,* dimostra chiaramente che non è il Signore a proibire ciò che egli ha proibito[52]. Il Signore l'avrebbe proibito, se fosse stato illecito. Dunque in base a quello che precedentemente abbiamo a lungo trattato e approfondito, sarebbe stato lecito secondo giustizia, ma per quanto lecito era da evitare per un libero sentimento d'affetto.

Erronea interpretazione di Pollenzio.

21. 25. Tu invece preferisci pensare che ciò che è vietato non dal Signore, ma dall'Apostolo, non è lecito allo stesso modo di ciò che vieta il Signore. Perciò, quando hai voluto spiegare cosa significhi la frase: *Sono io a dirlo, non il Signore*[53], rivolta ai credenti sposati a non credenti, hai detto: «*Perché il Signore ha ordinato che non ci si unisca a coniugi di diversa religione*», e hai aggiunto proprio la testimonianza del Signore che dice: *Non prenderai in moglie per tuo figlio una straniera, perché non lo trascini dietro le sue divinità e l'anima sua perisca*[54]. E hai aggiunto anche le parole dell'Apostolo quando afferma: *La moglie è legata al marito per tutto il tempo che egli vive; ma se il marito muore, essa è libera: sposi chi vuole, purché nel Signore*[55], spiegando l'espressione con l'aggiunta «*cioè un cristiano*» (8). Poi hai proseguito dicendo: «*Dunque questo precetto del Signore, che non rimangano uniti se non i matrimoni tra persone della stessa fede e della stessa religione, si trova tanto nell'Antico che nel Nuovo Testamento*». Ma se questo precetto del Signore, che non rimangano uniti se non i matrimoni fra persone della stessa fede e della stessa religione, si trova tanto nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, se questo ordina il Signore e questo insegna l'Apostolo, perché con-

(8) Cosí già Tertulliano (*Ad uxorem* 2, 2).

nisi unius religionis et fidei coniugia sibi maneant copulata ». Si hoc ergo est Domini praeceptum, tam in Veteri Testamento quam in Novo, et hoc iubet Dominus, hoc docet Apostolus, ut nonnisi unius religionis et fidei maneant copulata coniugia, quare contra hoc Domini iussum, contra doctrinam suam, contra praeceptum Testamenti Veteris et Novi iubet Apostolus, ut diversae fidei coniugia maneant copulata? « *Quia Paulus*, inquis, *gentium praedicator et Apostolus, iam in coniugio positos non solum monet, sed etiam iubet, / ut si unus aut una e coniugibus credidisset, alterum*[aq] *non credentem, secum tamen habitare consentientem non dimitteret* ». His verbis tuis aliud hoc, aliud esse illud satis evidenter ostendis. Illud enim de his coniugiis agitur, quae sibi primitus copulantur, ne nubat femina non suae religionis viro, vel vir talem ducat / uxorem. « *Id enim*, ut dicis, *iubet Deus, docet Apostolus, utrumque praecipit Testamentum* ». Hoc autem diversum esse quis abnuat, ubi agitur non de coniungendis, sed de coniunctis? Ambo quippe unius eiusdemque infidelitatis fuerunt, quando coniuncti sunt; sed Evangelium cum venisset, alter sine altera vel altera sine altero credidit. Si ergo aliud est hoc, quod sine scrupulo ullius dubitationis apparet, cur fidelem cum infideli in coniugio permanere, non et Dominus sicut Apostolus iubet? Nisi forte isto loco vacat, quod tam fidenter ipse ait: *An vultis experimentum accipere eius, qui in me loquitur Christus*[56]? Et utique Dominus est Christus. Intellegisne quid dicam? An in hoc explanando aliquanto diligentius immorabor?

CSEL 373

PL 466

...ergo confutatur.

- 26. Adtende, ut rem ipsam tamquam in conspectu considerandam planiore sermone ponamus. Ecce coniuges duo unius infidelitatis; ita fuerunt quando coniuncti[ar] sunt. Nulla de his quaestio est, quae pertineat ad illam Domini iussionem doctrinamque apostolicam et praeceptum Testamenti Veteris et Novi, quo prohibetur fidelis cum infideli copulare coniugium. Iam sunt coniuges et adhuc ambo sunt infideles; adhuc tales sunt, quales fuerunt, antequam iungerentur, qualesque coniuncti / sunt. Venit Evangelii praedicator, credidit eorum aut unus aut una; sed ita ut infidelis cum fideli habitare consentiat. Iubet fideli Dominus, ne infidelem dimittat, an non iubet? Si dixeris: « iubet », reclamat Apostolus: *Ego dico, non Dominus*[57]; si dixeris: « non iubet », causam requiro. Neque illam mihi responsurus es, quam tuis litteris indidisti: « *Quia Dominus prohibet fideles infidelibus iungi* ». Hic enim nullo modo est ista causa; de iam iunctis loquimur, non de iungendis. Si ergo tu causam non invenisti, cur non vetet Dominus quod

CSEL 374

[aq] vel alteram *agg. PL.*
[ar] iuncti *CSEL.*

[56] 2 Cor 13, 3.
[57] 1 Cor 7, 12.

tro quest'ordine del Signore, contro la sua propria dottrina, contro il precetto del Testamento Antico e Nuovo, l'Apostolo ordina che rimangano stretti i matrimoni tra persone di fede diversa? « *Perché Paolo,* tu dici, *predicatore e Apostolo delle genti, non solo consiglia, ma anche ordina, quando due persone sono già sposate e uno dei due si converte, di non ripudiare il coniuge non ancora credente, se questi consente a coabitare* ». Ora le tue stesse parole dimostrano chiaramente che si tratta di due casi diversi. Nel primo caso infatti la raccomandazione che la donna non sposi se non un uomo della sua religione e l'uomo una donna del medesimo genere, riguarda i matrimoni nel momento in cui si stringono. Questo infatti, come tu dici, ordina il Signore, insegna l'Apostolo, ingiunge l'uno e l'altro Testamento. Ma chi può negare che il caso è diverso, quando si tratta di matrimoni non da stringersi, ma già stretti? (9) Entrambi erano ugualmente non credenti, quando si sono sposati, ma all'arrivo della Buona Novella, l'uno si è convertito senza l'altra o l'una senza l'altro. Se dunque il caso è diverso, e questo appare senza la minima possibilità di dubbio, perché l'ordine che il coniuge convertito rimanga unito in matrimonio con il non convertito non è espresso anche dal Signore, come è espresso dall'Apostolo? Non sarà forse sottinteso in questo passo ciò che l'Apostolo proclama con tanta sicurezza: *O forse volete una prova che è Cristo che parla in me?*[56] E senz'altro Cristo è il Signore. Comprendi cosa voglio dire? oppure devo dilungarmi un po' piú accuratamente a chiarire questo concetto?

Confutazione di S. Agostino.

\- 26. Seguimi: svolgiamo la questione con un ragionamento piú chiaro e mettiamocela per cosí dire davanti agli occhi. Ecco due coniugi, entrambi non credenti; cosí erano quando si sposarono: non ha nulla a che fare con loro la questione che riguarda l'ordine del Signore, la dottrina dell'Apostolo, il precetto dell'Antico e del Nuovo Testamento, con cui si proibisce al credente di sposare un non credente. Ormai sono sposati e sono ancora entrambi non credenti, cioè tali quali erano prima di sposarsi e al momento in cui si sposarono. Venne un predicatore della Buona Novella, e si convertí l'uno o l'altra di essi, ma il non credente è d'accordo a continuare la convivenza con il credente. Il Signore ordina al credente di ripudiare il non credente, o non lo ordina? Se dirai: « Lo ordina », reclama l'Apostolo: *Lo dico io, non il Signore*[57]. Se dirai: « Non lo ordina », ti domando la ragione. E non devi rispondermi adducendo lo stesso motivo che tu ponesti nella tua lettera: « *Perché il Signore proibisce che i credenti si uniscano ai non credenti* ». Qui infatti questo motivo non c'entra assolutamente: parliamo di chi è già sposato, non di chi deve ancora sposarsi. Allora tu non sei riuscito a vedere la ragione per cui il Signore non vieta ciò che vieta l'Apostolo; infatti ormai ti rendi conto,

(9) Cosí anche Tertulliano (*Ad uxorem* 2, 2).

vetat Apostolus (cernis enim iam, ut existimo, non esse ipsam quam esse putaveras), vide, ne forte illa sit, quae mihi visa est, et tunc proferenda et nunc defendenda, ut scilicet illud intellegamus dicere Dominum, quod habet coram illo nullo modo transgredienda iustitia, id est quod ita iubet aut vetat, ut aliud facere omnino non liceat; quod autem volentis potestati ita permittit, ut nec agatur nec praetermittatur illicite; ipse servorum suorum consilio locum dare, ut id potius suadeant quod viderint expedire.

Ne committantur illicita.

CSEL 375

PL 467

- 27. Teneatur hic ergo primitus ac maxime, ne committantur illicita. Ubi autem aliquid ita licitum est, ut aliud facere non sit illicitum, fiat quod expedit, vel quod magis expedit. Illa igitur, quae Dominus ita dicit ut Dominus, id est non monentis consilio, sed dominantis imperio, non facere non licet et / ideo nec expedit. Dominus itaque praecepit: *Mulierem a viro non discedere; quodsi discesserit* (ea utique causa, qua discedere licitum est), *manere innuptam aut viro suo reconciliari*[58]. *Mulier enim sub viro, vivo marito, iuncta est legi*; et: *Vivente / viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro*[59]; quoniam *mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit*[60]. Unde: *Si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur*[61]; et: *Qui dimissam a viro duxerit, moechatur*[62]. Ideoque ex eodem praecepto Domini: *Et vir uxorem ne dimittat*[63]; quoniam *qui dimiserit uxorem suam praeter causam fornicationis, facit eam moechari*[64]. Sed si propter hanc causam dimiserit, etiam ipse sic maneat: *Omnis* enim *qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur*[65].

22. Haec constituta Domini sine ulla retractatione servanda sunt. Habet enim haec iustitia, quae coram illo est, sive probent sive improbent homines. Et ideo dici non oportet propter offensiones hominum, aut ne impediantur homines ab ea salute, quae in Christo est, non esse servanda[as]. Quis enim christianus audeat dicere: Ne homines offendam, aut ut homines Christo adquiram, faciam moechari uxorem meam, ut ego ipse moechus fiam?

[as] servandam *Lov.*

---

[58] 1 Cor 7, 10-11.
[59] Rom 7, 2-3.
[60] 1 Cor 7, 39.
[61] Mc 10, 12.
[62] Mt 19, 9; Lc 16, 18.
[63] 1 Cor 7, 11.
[64] Mt 5, 32.
[65] Lc 16, 18.

come penso, che non era quella stessa che tu pensavi. Quindi fa' attenzione se per caso non sia quella che allora mi parve giusto proporre e ora mi pare giusto difendere; evidentemente cosí dobbiamo ritenere: il Signore esprime ciò che comporta la giustizia che di fronte a Lui non deve essere in alcun modo trasgredita, cioè quello che essa ordina o proibisce in maniera tale che non è assolutamente lecito fare altrimenti. Ma per ciò che invece Egli rimette in potere della nostra volontà, in modo che si può eseguire o no sempre restando nel lecito, il Signore lascia spazio al consiglio dei suoi servi affinché raccomandino piuttosto ciò che abbiano constatato opportuno.

Distinzione tra ciò che è lecito, ma non opportuno, e ciò che è illecito e quindi mai opportuno.

- 27. In primo luogo e in sommo grado si badi dunque a questo proposito a non commettere cose illecite. Quando qualcosa è consentito in maniera che fare altrimenti non è illecito, sia fatto ciò che è opportuno, o ciò che è maggiormente opportuno. Ma quelle cose che il Signore dice come Signore, cioè non perché ha cura di consigliare, ma potere di comandare, non è lecito non farle, e quindi neppure opportuno. Il Signore dunque ordina: *La donna non si separi dal marito, e se si separa*, certo per la sola causa che lo consente, *rimanga non sposata, o si riconcili con il marito*[58]. Infatti: *Una donna sotto un marito, finché il marito è vivo, è legata alla legge* (10) e *vivente il marito, sarà chiamata adultera se si unisce ad altro uomo*[59], perché *la moglie è legata, finché il marito è vivo*[60]. Quindi *se la moglie si sarà separata dal marito e sposerà un altro, è adultera*[61] e *chi sposa una donna ripudiata dal marito è adultero*[62]. Perciò secondo lo stesso precetto divino *l'uomo non ripudi la moglie*[63], perché *chi ripudia la moglie, eccetto per causa di fornicazione, la induce all'adulterio*[64]. Ma se la ripudia proprio per questo motivo, anch'egli non si risposi: infatti *chiunque ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, è adultero*[65].

22. Queste norme stabilite dal Signore devono essere osservate senza alcuna riserva. Le investe infatti la giustizia che è valida al cospetto del Signore, sia che gli uomini le accettino, sia che le rifiutino; perciò non bisogna dire che non si debbono osservare per non danneggiare gli uomini, o per non ostacolarli nella salvezza che è in Cristo. Infatti quale cristiano oserebbe dire: Per non offendere gli uomini, o per acquistarli a Cristo, farò diventare adultera mia moglie, e lo diverrò io stesso?

(10) Cosí il testo latino; il testo greco invece reca: ἡ γὰρ ἐπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ. « La donna sotto un marito è legata per legge al marito finché egli vive ».

Constituta Domini sine ulla retractatione servanda sunt.
CSEL 376

- 28. Potest enim fieri, ut, cum adulteram uxorem quisque dimiserit christianus, ita temptetur, ut aliqua femina, quae nondum credidit, cupiens in eius nuptias convenire, promittat se futuram esse christianam, non fallaciter, sed si ei nupserit hoc omnino factura. Huic itaque hoc connubium recusanti poterit suggerere ille temptator: Dominus dixit: *Quicumque dimiserit uxorem suam praeter causam fornicationis et aliam duxerit, moechatur*[66]; tu autem, qui dimisisti propter causam fornicationis uxorem, si aliam duxeris, non moechaberis. Huic talia suggerenti erudito corde respondeat moechari quidem illum gravius, qui praeter causam fornicationis uxore dimissa alteram duxerit; sed etiam illum, qui uxore fornicante dimissa sibi aliam copulavit, non ideo non moechari, quia moechantem relinquit[at]: sicut moechatur qui eam, quae praeter causam fornicationis dimittitur, duxerit; nec ideo non moechatur, qui eam ducit, quam dimissam praeter[au] causam fornicationis invenerit. Et propterea quod subobscure apud Matthaeum positum est, quoniam[av] totum a parte significatum est, expositum esse apud alios, qui totum generaliter expresserunt, sicut legitur apud Marcum: *Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit*[67]; et apud Lucam: *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur*[68]. Non enim alios dixerunt moechari, alios non moechari, qui dimissis uxoribus suis duxerint alteras; sed: *Quicumque dimiserit*, omnem prorsus, qui dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, moechari eum sine ulla exceptione dixerunt.

Christianus committens illicita damnationem vitare non potest.
CSEL 377
PL 468

23. 29. Sed si haec ille chri/stianus responderit temptatori, intellegens licuisse quidem sibi dimittere adulteram, sed aliam ducere non licere, quid? si dicat ille temptator: Committe hoc peccatum, ut adquiras animam Christo in morte infidelitatis positae feminae, quae parata est, si tibi nupserit, fieri christiana? quid aliud christianus ad ista respondere debet et dicere, nisi se non posse, si hoc fecerit, evadere iudicium, quod commemoravit Apostolus, ubi ait: *Et sicut dicunt nos quidam dicere: Faciamus mala, ut veniant bona, quorum damnatio*[az] *iustum est*[69]? Quomodo autem poterit esse salubriter christiana, quae cum illo a quo ducitur erit adultera?

[at] fornicantem reliquit *PL.*
[au] propter *PL.*
[av] quomodo *edd.*
[az] iudicium *PL.*

- 28. Può anche darsi il caso in effetti, che un cristiano, ripudiata una moglie adultera, venga tentato cosí: una donna non ancora credente, che desidera unirsi a lui in matrimonio, promette di farsi cristiana, e non bugiardamente, ma con l'ntenzione di farlo davvero, se lo sposerà. Dunque, se egli rifiutasse questo matrimonio, il tentatore gli potrebbe suggerire: Il Signore disse: *Chiunque ripudia la propria moglie, eccetto il caso di fornicazione, e ne sposa un'altra, è adultero*[66]; ma tu, che l'hai ripudiata per causa di fornicazione, se ne prenderai un'altra, non sarai adultero. Ma a chi gli rivolge simili suggerimenti, egli, ben istruito in cuore, risponda: Certo è adultero piú gravemente chi ripudia la moglie al di fuori della causa di fornicazione e ne prende un'altra; ma anche chi si risposa dopo aver ripudiato una moglie colpevole, non per questo non è adultero, perché ha lasciato una moglie adultera; alla stessa maniera è adultero chi si unisce a una donna che sia stata ripudiata al di fuori della causa di fornicazione; ma non per questo non è adultero chi ne prende una che ha trovato ripudiata per causa di fornicazione. E proprio per questo, ciò che in Matteo è espresso in maniera alquanto oscura, perché si è voluto far intendere il tutto da una parte, si trova spiegato in altri, che hanno esposto l'intero concetto globalmente; cosí si legge in Marco: *Chiunque ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, commette adulterio*[67], e in Luca: *Ogni uomo che ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, commette adulterio*[68]. Questi ultimi non dicono che, fra quanti si sono risposati dopo aver ripudiato la moglie, alcuni sono adulteri, altri non lo sono; ma dicono: *chiunque ha ripudiato*; e quindi tutti coloro che hanno ripudiato la propria moglie, e ne hanno presa un'altra, sono adulteri.

Ciò che è illecito non si deve compiere neppure per un fine buono.

23. 29. Ma se quel cristiano risponderà cosí al tentatore, comprendendo che gli è certo lecito ripudiare un'adultera, ma non prendere un'altra moglie, cosa avverrà se il tentatore gli dirà: Commetti questo peccato per conquistare a Cristo l'anima di una donna che si trova nella mortale condizione di chi non crede, ma che è pronta a diventare cristiana, se ti sposa? Cos'altro deve rispondere a ciò il cristiano, se non che egli, cosí facendo, non potrebbe sfuggire la condanna ricordata dall'Apostolo: *E come alcuni dicono di noi, facciamo il male perché ne venga il bene, ma la condanna di costoro è giusta*[69]? Ma come potrà trarre profitto dalla conversione quella che vivrà in adulterio con colui che la sposa?

La condanna in tal caso è esplicita.

[66] Mt 5, 32.
[67] Mc 10, 12.
[68] Lc 16, 18.
[69] Rom 3, 8.

Nulla condicione rumpenda sunt, quae homines sine ulla condicione voverunt.

24. 30. Non solum autem moechandum non est, quod facit non quidam, sed omnis, qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, etsi propterea duxerit, ut faciat christianam, sed etiam quisquis non alligatus uxori continentiam Deo voverit, nullo modo debet ista compensatione peccare, ut ideo credat uxorem sibi esse ducendam, quia promisit quae nuptias eius adpetit futuram se esse christianam. Quod enim cuique, antequam vovisset, licebat, cum id se numquam facturum voverit, non licebit; si tamen id voverit quod vovendum fuit, sicuti est perpetua virginitas vel continentia post experta connubia solutis a vinculo coniugali, vel ex consensu voventibus et carnalia debita sibi invicem relaxantibus fidelibus castisque coniugibus, quod alterum sine altera vel alteram sine altero vovere fas non est. Haec ergo et si qua alia sunt, quae rectissime voventur, cum homines voverint, / nulla condicione rumpenda sunt, quae sine ulla condicione voverunt. Quia et hoc Dominum praecepisse intellegendum est, ubi legitur: *Vovete et reddite Domino Deo vestro*[70]. Unde Apostolus de quibusdam, quae continentiam vovent, et postea nubere volunt, quod eis, antequam vovissent, utique licebat: *Habentes,* inquit, *damnationem, quoniam primam fidem irritam fecerunt*[71].

CSEL 378

31. Nihil ergo expedit, quod illicitum est, et nihil, quod prohibet Dominus, licitum est.

In iis quae Dominus non iusserit, audiatur Apostolus.

25. Quae autem nullo Domini constringente praecepto in potestate dimissa sunt, in his audiatur Apostolus in Spiritu Sancto monens et consulens, ut vel meliora capiantur, vel ea, quae non expediunt, caveantur. Ibi audiatur dicens: *Praeceptum Domini non habeo, consilium autem do*[72]; et: *Ego dico, non Dominus*[73]. Ibi si meliora elegerit, qui audit: *Solutus est ab uxore, non quaerat uxorem,* quia *et si acceperit uxorem, non peccat*[74], ibi virgo non nubat. *Qui* enim *non dat nuptum, melius facit*; et *qui dat nuptum, bene facit*[75]. Ibi beatior sit mulier sic permanendo, quae mortuo viro suo in potestate habet, *cui vult nubere, tantum in Domino*[76]. Quod

[70] Ps 75, 12.
[71] 1 Tim 5, 12.
[72] 1 Cor 7, 25.
[73] 1 Cor 7, 12.
[74] 1 Cor 7, 27.
[75] 1 Cor 7, 38.
[76] 1 Cor 7, 39.

A nessuna condizione si devono infrangere i voti.

24. 30. Dunque non bisogna praticare adulterio, come avviene non per qualcuno, ma assolutamente per chiunque ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, anche se fosse per renderla cristiana. Ma per di piú anche chi non sia legato a una moglie e abbia fatto voto di continenza a Dio, anche se è convinto di far bene a prender moglie perché quella che aspira a sposarlo ha promesso di farsi cristiana, in nessun modo deve peccare fidando in questa compensazione. Ciò che infatti era lecito a chiunque prima di pronunciare il voto, non sarà piú lecito, quando avrà fatto promessa di astenersene; purché tuttavia abbia promesso cosa che era degna di un voto. Cosí è per la verginità perpetua, oppure per la continenza, quando chi ha sperimentato il matrimonio, si trova sciolto dal suo legame, oppure quando due coniugi casti e fedeli fanno voto consensualmente di rinunciare a vicenda al debito carnale, cosa che non è lecito fare per iniziativa di uno solo dei due. Se dunque una persona ha pronunciato un voto del genere o qualsiasi altro che si possa fare del tutto regolarmente, a nessuna condizione si deve infrangere ciò che a nessuna condizione si è promesso, perché anche questo è un precetto del Signore, come dobbiamo capire dalle parole: *Fate voto e serbatelo al Signore Dio vostro*[70]. L'Apostolo a proposito di quelle che fanno voto di continenza e poi vogliono sposare, come era loro senz'altro lecito prima del voto, dice: *Incorrendo nella dannazione, perché hanno violato l'impegno preso*[71].

- 31. Dunque niente è opportuno di ciò che è illecito, e nulla di ciò che proibisce il Signore è lecito.

In quelle cose sulle quali non è espresso un precetto vincolante del Signore, si ascolti l'Apostolo.

25. Ma per quelle cose sulle quali, non essendoci alcun precetto vincolante del Signore, è stato lasciato il potere di decidere, in queste si ascolti l'Apostolo, che consiglia e provvede nello Spirito Santo, perché o si scelga il partito migliore, o si eviti quello che non è opportuno. Su tutto ciò lo si ascolti, quando dice: *Non ho un precetto del Signore, ma vi do un consiglio*[72], e *Lo dico io, non il Signore*[73]. Su tutto ciò, se vuole scegliere la cosa migliore, chi ascolta l'Apostolo *essendo libero da moglie, non prenda moglie,* perché *anche se prende moglie, non pecca*[74] (11). Secondo tutto ciò la vergine non si sposi, perché *chi non dà in matrimonio, fa meglio; e chi dà in matrimonio, fa bene*[75]; secondo tutto ciò sia piú contenta la vedova di rimanere com'è, anche se, morto il marito, ha in sua facoltà *di sposare chi vuole, purché nel Signore*[76]. E questo si può intendere in due sensi: o purché rimanga cristiana, o purché sposi un cristiano. In effetti, da quando è stato rivelato il Nuovo Testamento, non mi viene in mente alcun passo sia del Vangelo sia di alcuna lettera apostolica, che dichiari senza ambi-

(11) Noi diremmo piuttosto: « benché, anche se prende moglie non pecca ». Cf. lo stesso procedimento logico nel *De bono coniugali* 8.

PL 469

CSEL 379

duobus modis accipi potest: aut christiana permanens, aut christiano nubens. Non enim tempore revelati / Testamenti Novi in Evangelio vel ullis apostolicis litteris sine ambiguitate declaratum esse recolo, utrum Dominus prohibuerit fideles infidelibus iungi, quamvis beatissimus Cyprianus inde non dubitet nec in levibus peccatis constituat, *iungere cum infidelibus vinculum / matrimonii*, atque id esse dicat *prostituere gentilibus membra Christi*[77]. Sed quia de his, qui iam coniuncti sunt, alia quaestio est, audiatur et hic Apostolus dicens: *Si quis frater habet uxorem infidelem et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam; et si qua mulier habet virum infidelem et hic consentit habitare cum illa, non dimittat virum*[78]. Et sic audiatur, ut, quamvis fieri licitum sit, quia hoc non dicit Dominus, non tamen fiat, quia non expedit. Non enim omnia expedire, quae licita sunt, apertissime docet Apostolus[79], sicut supra iam ostendimus. Propter quodlibet tamen fornicationis genus, sive carnis sive spiritus, ubi et infidelitas intellegitur, et dimisso viro non licet alteri nubere et dimissa uxore non licet alteram ducere; quoniam Dominus nulla exceptione facta dicit: *Si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur*[80]; et: *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur*[81].

Quaestio de coniugiis obscurissima et implicatissima est.

32. His ita pro meo modulo pertractatis atque discussis, quaestionem tamen de coniugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio. Nec audeo profiteri omnes sinus eius vel in hoc opere, vel in alio me adhuc explicasse, vel iam posse, si urgear, explicare. Illud autem, unde me idem in alia scheda consulendum existimatis[ba], seorsum etiam ego enodare curarem, si mihi aliud, quam tibi visum est, videretur; cum vero eadem sit etiam nostra sententia, non hinc opus est diutius disputare.

[ba] idem... existimatis] itidem... existimasti *PL*.

[77] Cipriano, *De lapsis* 6.
[78] 1 Cor 7, 12-13.
[79] Cf. 1 Cor 10, 23.
[80] Mc 10, 12.
[81] Lc 16, 18.

guità se il Signore abbia proibito ai credenti di sposare i non credenti. Vero è comunque che il beatissimo Cipriano non ne dubita e non pone fra i peccati trascurabili *stringere il vincolo del matrimonio con gli infedeli* (12), sostenendo che ciò *è prostituire ai gentili le membra di Cristo*[77]. Ma poiché diversa è la questione riguardo a coloro che sono già sposati, anche qui si ascolti l'Apostolo che dice: *Se un fratello ha una moglie non credente, e questa consente a convivere con lui, non la ripudi; e se una donna ha uno sposo non credente, e questo consente a convivere con lei, non lo ripudi*[78]. Quindi, ascoltandolo, benché ripudiare il coniuge sia lecito, perché non è il Signore a proibirlo, tuttavia non lo si faccia, perché non è opportuno. Infatti l'Apostolo insegna con estrema chiarezza che non tutte le cose lecite sono opportune[79], come abbiamo già dimostrato sopra. Comunque il risposarsi dopo aver lasciato il proprio coniuge, non è lecito, né all'uomo né alla donna, neppure per qualsivoglia forma di fornicazione, sia della carne, sia dello spirito, e in quest'ultima bisogna intendere anche la mancanza di fede (13). Infatti il Signore senza fare nessuna eccezione dice: *Se la moglie lascia il proprio marito e ne prende un altro, è adultera*[80], e: *Ogni uomo che ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, è adultero*[81].

La questione del matrimonio resta comunque oscurissima e intricatissima.

- 32. Ma anche dopo aver esaminato e discusso a fondo questi problemi secondo le mie capacità, riconosco tuttavia che la questione del matrimonio è oscurissima e intricatissima. Né oso sostenere di avere finora spiegato tutti i suoi risvolti in questa o in altra opera, o di poterli da questo momento spiegare, se ne venissi sollecitato. Riguardo all'altra questione su cui pure credete bene di consultarmi in altro foglio, anch'io avrei provveduto a svolgerla separatamente, se avessi un'opinione diversa dalla tua; ma avendo entrambi il medesimo parere, non è necessario prolungare a parte l'esame.

(12) Cipriano (*De lapsis* 6), Tertulliano (*Ad uxorem* 2, 2), interpretando l'espressione paolina « purché nel Signore » (1 *Cor* 7, 39) come Pollenzio (cf. 1, 25), ritengono a loro volta che il N. T. non consenta il matrimonio tra un credente e un pagano. Anche Ag. nella lettera a Rustico (*Ep.* 255) esclude che una fanciulla credente possa essere data in dote a un pagano, ma ciò non per ragioni bibliche, bensí pastorali.

(13) Al contrario la Chiesa, applicando il privilegio paolino, considera il matrimonio sciolto a tutti gli effetti e consente una nuova unione, purché con un credente.

Quaestio tertia: Si catechumeni, in desperatione vitae iacentes, baptismum sibi petere non possint, baptizentur necne (26, 33-28, 35)

Catechumeni in desperatione vitae, etiam si petere baptismum non possint, baptizentur.
CSEL 380

26. 33. Catechumenis ergo in huius vitae ultimo constitutis, seu morbo seu casu aliquo si compressi [bb] sint, ut, quamvis adhuc vivant, petere sibi tamen baptismum vel ad interrogata respondere non possint, prosit eis, quod eorum in fide christiana iam nota voluntas est, ut eo modo baptizentur, quo modo baptizantur infantes, quorum voluntas nulla adhuc patuit [82]. Non tamen propterea damnare debemus eos, qui timidius agunt, quam nobis videtur agi oportere, ne de pecunia conservo credita improvidius [bc] quam cautius iudicare voluisse iudicemur. Satis quippe in talibus respiciendum est illud Apostoli, ubi dicit: *Unusquisque nostrum pro se rationem reddet Deo* [83]. Non ergo amplius invicem iudicemus. Sunt enim, qui vel in his, vel etiam in aliis observandum putant, quod dixisse Dominum legimus: *Nolite dare sanctum canibus, neque / proieceritis margaritas vestras ante porcos* [84]. Et ista Salvatoris verba reverentes [bd], baptizare non audent eos, qui pro se respondere nequiverint, ne forte contrarium gerant voluntatis arbitrium. Quod de parvulis dici non potest, in quibus adhuc rationis nullus est usus. Sed non solum incredibile est, nec in fine vitae huius baptizari catechumenum velle; verum etiam, si voluntas eius incerta est, multo satius est nolenti dare quam volenti negare, ubi velit an nolit sic non apparet, ut tamen credibilius sit eum, si posset, velle se potius fuisse dicturum ea sacramenta per/cipere, sine quibus iam credidit non se oportere de corpore exire.

PL 470

CSEL 381

Verba Matthaei contrarium non volunt significare.

27. 34. Si autem Dominus, ubi ait: *Nolite dare sanctum canibus* [85], hoc, quod isti cavendum putant, vellet intellegi, non ipse suo traditori dedisset, quod in suam ille perniciem sine culpa dantis cum dignis indignus accepit. Unde cum hoc diceret Dominus, credendum est significare voluisse, quod lucem intellegentiae spiritalis immunda corda non portant. Et si portanda doctor ingesserit, quae non recte accipiunt, quia non capiunt, vel reprehensionis morsibus lacerant, vel contemnendo conculcant. Si enim beatus

[bb] si compressi] sic oppressi *PL*.
[bc] improbius *PL*.
[bd] referentes *PL*.

[82] Cf. AGOSTINO, *Confess.* 4, 4, 8: NBA 1, 88 ss.
[83] Rom 14, 12.
[84] Mt 7, 6.
[85] *Ibidem.*

Terza questione: i catecumeni giacenti in fin di vita e non in condizione di chiedere il battesimo, si debbono battezzare o no?
(26, 33-28, 35)

In punto di morte si conceda in ogni caso il battesimo ai catecumeni.

26. 33. Dunque, se dei catecumeni prossimi alla fine di questa vita, per malattia o per qualche incidente si trovano in condizioni cosí gravi da non poter chiedere il battesimo o rispondere alle domande, per quanto ancora vivi, si consideri a loro vantaggio che la loro volontà era già manifesta grazie alla fede cristiana, e quindi siano battezzati allo stesso modo in cui si battezzano gli infanti, la cui volontà non si è ancora potuta manifestare in alcun modo [82]. Tuttavia non dobbiamo per questo condannare quelli che si comportano con maggior precauzione di quanto ci sembra necessario, altrimenti potremmo essere accusati di aver voluto giudicare sul denaro affidato a un conservo in maniera piú precipitosa che cauta. Anche a tal proposito bisogna tenere ben presente la frase dell'Apostolo che dice: *Ciascuno di noi renderà conto a Dio per se stesso* [83]. Dunque non giudichiamoci piú oltre fra di noi. Ci sono alcuni infatti che qui come pure ad altro proposito ritengono doversi osservare le parole che noi leggiamo pronunciate dal Signore: *Non date le cose sante ai cani, né gettate le vostre perle ai porci* [84]. E rispettando queste parole del Salvatore, non osano battezzare quelli che non possono rispondere di se stessi, nel timore che per caso non sia diversa la decisione della loro volontà. E questo non si può riferire al caso dei bambini, che non hanno ancora affatto l'uso della ragione. Ma è incredibile che un catecumeno non voglia essere battezzato neppure in fin di vita; e per di piú, anche se la sua volontà è incerta, è molto meglio dare il battesimo a chi non lo vuole che negarlo a chi lo vuole, quando non è chiaro se lo voglia o no; infatti è piú probabile che egli, se potesse, direbbe piuttosto di voler ricevere quei sacramenti senza i quali era ormai convinto di non poter uscire da questa vita.

Le parole di Matteo non dimostrano l'opinione contraria.

27. 34. Ma se il Signore, quando dice: *Non date le cose sante ai cani* [85], avesse voluto far intendere che ciò che questi pensano si debba evitare, non avrebbe dato egli stesso al traditore quello che egli ricevette indegno fra i degni, a sua propria rovina e senza colpa di colui che dava (14). Per cui, quando il Signore dice ciò, vuole intendere, come dobbiamo pensare, che i cuori immondi non sopportano la luce della conoscenza spirituale. E il Maestro impone delle verità anche se essi non le ricevono giustamente perché non le comprendono, o le dilacerano con i morsi del biasimo o le calpestano con il disprezzo. Se infatti il beato Apostolo dice a quelli che sono rinati in Cristo, ma che restano ancora come

(14) Per Ag. anche Giuda durante l'ultima cena ricevette la comunione (cf. SPITERI A., *Die Frage der Judaskommunion*, Wien 1918, pp. 90-92).

Apostolus quamvis in Christo iam renatis tamen adhuc parvulis lac dicit se dedisse, non escam. *Necdum enim poteratis*, inquit, *sed nec adhuc quidem potestis*[86]; si denique ipse Dominus electis Apostolis dixit: *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis illa portare modo*[87], quanto minus possunt ferre, quaecumque de incorporea luce dicuntur, inmundae mentes impiorum?

Etiam catechumeni adulteri, si desperati iacuerint, baptizandi sunt.

28. 35. Sed ut sermo noster ad hoc potius claudatur, unde sumpsit exordium, ego non solum alios catechumenos verum etiam ipsos, qui viventium coniugiis copulati retinent adulterina consortia, cum salvos corpore non admittamus ad baptismum, tamen, si desperati iacuerint nec pro se respondere potuerint, baptizandos puto, ut etiam hoc peccatum cum ceteris lavacro regenerationis abluatur. Quis enim novit, utrum fortassis adulterinae carnis illecebra usque ad baptismum / statuerant detineri? Si autem ab illa desperatione recreati potuerint vivere, aut facient, quod statuerant[be], aut edocti obtemperabunt, aut de contemptoribus fiet, quod fieri etiam de baptizatis talibus debet. Quae autem baptismatis, eadem reconciliationis est causa, si forte paenitentem finiendae vitae periculum praeoccupaverit. Nec ipsos enim ex hac vita sine arra suae pacis exire velle debet mater Ecclesia.

CSEL 382

[be] statuerunt *PL*.

bimbi, di aver dato loro latte e non cibo solido: *Infatti ancora non potevate riceverlo, e certo*, dice, *non potete neppure ora*[86]; se infine il Signore stesso disse agli Apostoli che aveva scelti: *Ho ancora molte cose da dirvi, ma voi ora non potete comprenderle*[87], quanto meno le immonde menti degli empi potrebbero accogliere ciò che si dice sulla luce incorporea?

In punto di morte siano battezzati anche i catecumeni che mantenevano relazioni adulterine.

28. 35. Ma concludiamo piuttosto il nostro discorso con l'argomento da cui ha tratto l'esordio. Noi non ammettiamo al battesimo, finché sono in buona salute, coloro che, essendo legati a coniugi ancora in vita, mantengono relazioni adulterine; ma se giacciono in condizioni disperate e non sono in grado di rispondere per se stessi, io penso che anch'essi, come gli altri catecumeni, debbano essere battezzati, affinché anche questo peccato sia lavato via insieme con gli altri dal lavacro della rigenerazione. Infatti chi può sapere se per caso non avessero stabilito di subire l'allettamento della relazione adulterina fino al battesimo? Se poi si riprendono da quello stato disperato e possono continuare a vivere, o faranno quello che avevano già stabilito, o, ricevuta l'istruzione vi si conformeranno, o, se non se ne curano, avverrà di loro quello che deve avvenire anche dei loro simili già battezzati. D'altra parte, quando un pericolo di vita coglie prematuramente il penitente, ciò che è motivo per il battesimo, è anche motivo per la riconciliazione. Infatti la madre Chiesa non deve volere che neppure costoro escano da questa vita senza il pegno della sua pace.

[86] 1 Cor 3, 2.
[87] Io 16, 12.

LIBER SECUNDUS

Novae obiectiones Pollentii refutandae sunt

Cur librum alterum adiungamus.
PL 471
CSEL 382

1. 1. Ad ea, quae mihi scripseras, frater religiose Pollenti, iam rescripseram non parvum volumen de his, qui viventibus coniugibus suis aliis copulantur. Quod cum innotuisset Dilectioni tuae, addidisti aliqua ad libellum tuum, etiam his me respondere desiderans. Sed cum facere disponerem, addendo et ego ad meum, ita ut unus liber esset etiam responsionis meae, repente illud editum est, quod absolveram prius, flagitantibus fratribus et nescientibus [a], quod adhuc aliquid esset addendum. Hinc factum est, ut altero seorsum opusculo ad ea, quae addidisti, respondere compellerer. Non autem quae addi/disti, adiuncta sunt fini opusculi tui; sed ubi visum est, eius interiecta sunt corpori.

CSEL 383

Sententia Pollentii de adulterio pro morte ducendo (2, 2-13, 13)

Sententia Pollentii: uxor, a fornicante discendens, non praecepti violatrix invenitur...

2. 2. Horum primum illud est, cui quidem arbitror me respondere debere, quod in his Apostoli verbis, ubi ait: *Ceteris autem ego dico, non Dominus, mulierem a viro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari* [1], non putas ita dictum esse *si discesserit*, ut a viro fornicante discessisse intellegatur, qua sola causa discedere licitum est; sed potius existimas a pudico, et ideo iussam manere innuptam, ut possit [b] ei reconciliari, si continere ille noluisset, ne virum ad fornicandum, id est

---

[a] nostris *agg. mss.*
[b] posset *PL.*

[1] 1 Cor 7, 10-12.

LIBRO SECONDO

Si respingono le nuove obiezioni di Pollenzio

1. 1. In risposta a quelle considerazioni che tu mi hai scritto, o pio fratello Pollenzio, io composi un non piccolo volume su coloro che si uniscono ad altri mentre sono ancora vivi i propri coniugi. Quando questo pervenne al tuo affettuoso interesse, facesti delle aggiunte al tuo scritto, nel desiderio che io rispondessi anche a queste; ma mentre mi accingevo a farlo, completando a mia volta il mio lavoro, in modo che anche la mia risposta costituisse un libro unico, all'improvviso fu pubblicato quello che avevo terminato in precedenza. Infatti i nostri compagni di fede lo sollecitavano, non sapendo che c'erano delle aggiunte da fare. Perciò è avvenuto che agli argomenti che tu avevi aggiunto, io sono stato costretto a rispondere con un altro opuscolo separato; le tue integrazioni al contrario non sono state apportate alla fine dell'opera, ma le hai inframmezzate nel corpo della trattazione, come ti è apparso opportuno.

Motivo di un secondo libro sull'argomento.

Pollenzio pensa che l'adulterio sia da equiparare alla morte del coniuge (2, 2-13, 13)

2. 2. La prima questione su cui penso di dover rispondere, riguarda le parole dell'Apostolo, quando dice: *Agli altri infatti sono io, e non il Signore, a dire: la donna non si separi dal marito; ma se si separa, non si risposi, o si riconcili con il proprio marito* [1] (1). Secondo te queste parole, *se si separa,* non si devono interpretare come riferite alla separazione da un marito adultero, che è la sola causa per cui è lecito separarsi; ma pensi invece che riguardino il caso di un marito fedele e che per questo è ordinato alla donna di astenersi da altre nozze, perché si possa riconciliare con lui, se questi non è disposto alla continenza. Altrimenti ella in persona, non riconciliandosi, lo spingerebbe alla fornicazione, cioè a pren-

Secondo Pollenzio l'adulterio autorizza un nuovo matrimonio.

(1) Invero il versetto 10 del testo paolino dice: *Ai coniugati son io che ordino, non il Signore*; a dire: *Agli altri infatti sono io, e non il Signore, a dire,* è il versetto 12.

ad aliam se vivente ducendam ipsa non reconciliata compelleret. Ceterum si a viro fornicante discesserit, putas ei non praecipi, ut innupta permaneat, sed hoc eam facere, si continens esse voluerit, non ut praecepti violatrix inveniatur esse, si nupserit. Quae tibi videtur forma et a viro esse servanda, ut uxorem non dimittat, excepta causa fornicationis; si autem dimiserit, maneat sine coniugio, ut pudicae reconciliari possit uxori, nisi forte continentiam illa delegerit, ne uxoris castae reconciliationem refugiens ipse illam cogat moechari, si se non continens vivente illo nupserit alteri; si autem fuerit ab uxore fornicante disiunctus, iam eum nullo precepto ut se contineat detineri nec omnino moechari, si viva illa alteram duxerit, quoniam id, quod ait Apostolus idem: *Mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit; quodsi mortuus fuerit vir eius, liberata est; cui vult nubat*[2], sic intellegendum existimas, ut, si vir fuerit fornicatus, pro mortuo deputetur et uxor pro mortua, et ideo / liceat cuilibet eorum tamquam / post mortem ita post fornicationem coniungi alteri[c].

CSEL 384
PL 472

...quod fornicatio pro morte habenda est.

3. 3. Quibus tuis sensibus consideratis abs te quaero, utrum quicumque duxerit mulierem, quae viro alligata esse destiterit, adulter habendus sit. Quod tibi existimo non videri. Ideo enim mulier *vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro*[3]; quoniam *mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit*[4]; hoc autem vinculum si ei cum viro vivente non esset, sine ullo adulterii crimine alteri nuberet. Proinde si alligata est quamdiu vir eius vivit, nullo modo nisi viro mortuo soluta dicenda est ab hoc vinculo. Porro si morte cuiuslibet eorum inter maritum et uxorem hoc vinculum solvitur et pro morte habenda est, sicut dicis, etiam fornicatio, procul dubio erit ab hoc et mulier soluta, quando fuerit fornicata. Neque enim dici poterit haec alligata viro, quando ab illa fuerit vir solutus. Ac per hoc posteaquam fornicando alligata viro esse destiterit, quisquis eam duxerit, adulter non erit.

4. Et vide, quam sit absurdum, ut ideo non sit adulter, quia duxit adulteram. Immo vero, quod est monstruosius, nec ipsa mulier erit adultera, quoniam non erit posteriori viro uxor aliena, sed sua. Soluto enim per adulterium priore coniugali vinculo cuicumque iam nupserit coniugem non habenti non adultera cum adul-

[c] eorum... alteri] illorum... coniugis alteri copulari *PL*.

[2] 1 Cor 7, 39.

dere un'altra moglie mentre lei stessa è ancora viva. Ma se la donna abbandona un marito adultero, credi che non le venga prescritto di astenersi da altre nozze: essa lo farà, se vorrà essere continente; ma non sarà imputata di violare un precetto, se si risposerà. La stessa regola ti sembra che debba essere seguita anche dall'uomo: egli non può ripudiare la moglie se non per causa di fornicazione, ma se la ripudia, non deve risposarsi, per potersi riconciliare alla moglie onesta, se questa non abbia preferito per caso la continenza. Infatti, rifiutando la riconciliazione con la moglie casta, la spinge egli stesso all'adulterio, se essa, incapace di restare continente, prende un altro marito, mentre è vivo il primo. Ma quando l'uomo si è separato da una moglie infedele, non è vincolato da nessun precetto alla continenza e non è affatto adultero, se sposa un'altra mentre la prima vive ancora. Infatti il passo del medesimo Apostolo: *Finché il marito vive, la moglie gli è legata; ma se il marito muore, essa è libera: sposi chi vuole*[2] pensi che si debba intendere cosí: sia il marito che la moglie colpevoli di adulterio sono da considerarsi per morti; quindi a qualsiasi dei due è lecito risposarsi dopo l'adulterio dell'altro come dopo la sua morte.

La teoria di Pollenzio non si accorda con il testo di S. Paolo.

3. 3. Considerate queste tue opinioni, io ti domando: forse chiunque abbia sposato una donna che ha cessato di essere legata a un marito, sarà da considerarsi adultero? Non credo che possa sembrarti cosí. Infatti *la donna sarà chiamata adultera, se vivendo ancora il marito, si unisce con un altro uomo*[3], perché *finché il marito vive, essa gli è legata*[4]. Ma se essa non avesse questo legame con un marito vivente, potrebbe sposare un altro senza nessuna colpa di adulterio. Pertanto, se è legata finché il marito vive, non dovrà dirsi sciolta da questo vincolo in nessun modo, se non morto il marito. Allora, se questo vincolo tra marito e moglie si scioglie con la morte di uno qualsiasi dei due, e se anche la fornicazione è da considerarsi, come tu dici, una morte, senza dubbio anche la donna che abbia commesso adulterio, sarà sciolta dal matrimonio. Infatti essa non si potrà dire legata al marito, quando invece il marito sarà sciolto da lei. E per conseguenza dopo che ella con la fornicazione avrà cessato di essere legata al marito, chiunque la sposerà non sarà adultero.

4. Ora considera quanto sia assurdo che un uomo non sia adultero proprio perché ha sposato un'adultera. Ma per di piú, e questo è ancora piú mostruoso, neppure la donna stessa sarà adultera, perché rispetto al secondo uomo non sarà la moglie di un altro, ma proprio la sua. Infatti, sciolto il precedente vincolo coniugale per mezzo dell'adulterio, può sposare chiunque, purché non

[3] Rom 7, 3.
[4] 1 Cor 7, 39.

tero, sed uxor erit potius cum marito. Quomodo ergo erit verum: *Mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit*[5]? Ecce vir eius vivit, quia nec de corpore excessit nec fornicatus est, quod pro morte vis deputare[d]; et / tamen ei mulier alligata iam non est. Nonne adtendis, quam sit hoc contra Apostolum dicentem: *Mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit*? An forte dicturus es: Vivit quidem, sed vir eius iam non est, quoniam tunc esse destitit, quando illa per adulterium coniugale vinculum solvit? Quomodo igitur *vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro*[6]? Quandoquidem vir eius ille iam non est coniugali vinculo per mulieris adulterium iam soluto. Quo enim vivente viro nisi suo vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro? At si vir eius esse ille iam destitit, non utique vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro, sed nullum habens virum nubendo erit cum suo viro. Hoc qui sentit, nonne cernis quam contra Apostolum sentiat? Quod quidem non ipse sentis, sed hoc sequitur illa quae sentis. Muta ergo antecedentia, si vis cavere sequentia, et noli dicere mortuum virum vel mortuam uxorem hoc loco debere intellegi etiam fornicantem.

CSEL 385

Mulier soluta est a coniugio, solum si vir eius moriatur.
PL 473

\- 4. [*] Quamobrem secundum doctrinam sanam *mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit*[7]; id est nondum e corpore abscessit; *Mulier* enim *sub viro vivo marito iuncta est legi*; hoc est in corpore constituto. *Si* autem *mortuus fuerit,* hoc est de corpore exierit, *evacuata est a lege viri.* Igitur *vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro. Si* autem *mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege*[e], *ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro*[8]. Haec verba Apostoli totiens repetita, totiens inculcata vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt. Nullius viri posterioris mulier uxor / esse incipit, nisi prioris esse desiverit. Esse autem desinet uxor prioris, si moriatur vir eius, non si fornicetur. Licite itaque dimittitur coniux ob causam fornicationis; sed manet vinculum pudoris[f], propter quod fit reus adulterii, qui dimissam duxerit etiam ob hanc[g] causam fornicationis.

CSEL 386

[d] deputari *PL.*
[e] viri *agg. edd.*
[f] prioris *PL.*
[g] hanc] *om. PL.*

[5] 1 Cor 7, 39.
[6] Rom 7, 3.
[7] 1 Cor 7, 39.
[8] Rom 7, 2-3.

coniugato a sua volta, e non sarà un'adultera con un adultero, ma una moglie con un marito. E allora come rimarrà vero che *la moglie è legata, finché suo marito vive*[5]? Ecco: il marito vive, perché non è uscito dal proprio corpo, né si è reso colpevole di fornicazione, che tu vuoi considerare al pari della morte, e tuttavia la moglie non è piú legata a lui. Non ti rendi conto quanto questo sia contrario alla frase dall'Apostolo: *La moglie gli è legata, finché il marito vive*? Ma forse tu dirai: vive certo, ma ormai non è piú suo marito, perché ha cessato di esserlo, quando essa ha sciolto il vincolo coniugale con l'adulterio. E allora come *sarà chiamata adultera, se vivente il marito si unirà a un altro uomo*[6], se è vero che egli non è piú suo marito, quando ormai il vincolo coniugale è stato sciolto dall'adulterio della donna? Chi può essere se non il marito, quest'uomo, vivente il quale essa sarà chiamata adultera, se si unisce a un altro? Ma se egli ha già cessato di essere il marito, in realtà non sarà chiamata adultera, se si unirà a un altro uomo; al contrario, non avendo alcun marito, sposandosi si troverà unita con il proprio marito. Ma non ti accorgi che chi la pensa cosí si trova in contraddizione con l'Apostolo? In realtà tu non la pensi cosí, ma queste sono le conseguenze della tua opinione. Allora, se vuoi evitare le conseguenze cambia le premesse, e non dire piú che in questo passo per marito o moglie morti si debba intendere anche marito o moglie adulteri.

Solo la morte scioglie il matrimonio.

- 4. [*] Perciò, secondo la sana dottrina, *la donna è legata, finché il marito vive*[7], cioè finché egli non è ancora uscito dal corpo. Infatti *la donna sotto un marito è legata alla legge, finché egli è vivo*, cioè finché è nel corpo a lui creato. *Ma se il marito morrà*, cioè se sarà uscito dal corpo, *essa è libera dalla legge del marito. Pertanto, vivendo il marito, sarà chiamata adultera, se si unirà a un altro uomo. Ma se suo marito morrà, essa è libera dalla legge, e non è adultera se si unisce a un altro uomo*[8]. Queste parole dell'Apostolo tante volte ripetute, tante volte inculcate, sono vere, sono vive, sono sane, sono chiare. La donna non comincia a essere moglie di nessun altro uomo, se non ha cessato di esserlo del precedente. Ma cessa di essere moglie del primo, se il marito muore, e non se commette adulterio. Perciò ripudiare il coniuge per causa di fornicazione è lecito, ma rimane da rispettare il vincolo per il quale diviene reo di adulterio chi sposa una donna ripudiata, sia pure per causa di fornicazione.

[*] Il testo dello *CSEL* omette di indicare questo paragrafo e la sua successiva numerazione risulta pertanto lacunosa.

De ista morte loquitur Apostolus, qua de corpore exitur.

5. Sicut enim manente in se sacramento regenerationis excommunicatur cuiusquam reus criminis, nec illo sacramento caret, etiamsi numquam reconcilietur Deo; ita manente in se vinculo foederis coniugalis uxor dimittitur ob causam fornicationis, nec carebit illo vinculo, etiamsi numquam reconcilietur viro; carebit autem, si mortuus fuerit vir eius. Reus vero excommunicatus ideo numquam carebit regenerationis sacramento, etiam non reconciliatus, quoniam numquam moritur Deus. Remanet itaque, ut, si sapere secundum Apostolum volumus, non dicamus virum adulterum pro mortuo deputandum, et ideo licere uxori eius alteri nubere. Quamvis enim sit mors adulterium non corporis, sed, quod peius est, animae; non tamen et de ista morte loquebatur Apostolus, cum dicebat: *Quodsi mortuus fuerit vir eius, cui vult nubat*[9]; sed de illa sola, qua de corpore exitur. Quoniam, si per coniugis adulterium coniugale solvitur vinculum, sequitur illa perversitas, quam cavendam esse monstravi, ut et mulier per impudicitiam solvatur hoc vinculo; quae si solvitur, libera erit a lege viri; et ideo, quod insipientissime dicitur, non erit adultera, si fuerit cum alio viro, quia per adulterium liberata est a priore viro. Quod si ita est a veritate devium, ut nullus / id, non dico christianus, sed humanus sensus admittat, profecto *mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit*[10], quod ut apertius dicam, quamdiu vir eius in corpore est. Pari ergo forma et vir alligatus est, quamdiu mulier eius in corpore est. Unde si vult dimittere adulteram, non ducat alteram, ne quod in illa culpat, ipse committat. Similiter et mulier, si dimittit adulterum, non sibi copulet alterum; alligata est enim, quamdiu vir eius vivit nec a lege viri nisi mortui liberatur, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro.

CSEL 387

Post adulterium reconcilietur coniugi coniux.

PL 474

6. 5. Quod / autem tibi durum videtur, ut post adulterium reconcilietur coniugi coniux, si fides adsit, non erit durum. Cur enim adhuc deputamus adulteros, quos vel baptismate ablutos vel paenitentia credimus esse sanatos? Haec crimina in vetere Dei lege nullis sacrificiis mundabantur, quae Novi Testamenti sanguine sine dubitatione mundantur; et ideo tunc omni modo prohibitum est ab alio contaminatam viro recipere uxorem; quamvis David Saulis filiam, quam pater eiusdem mulieris ab eo separatam dederat alteri,

[9] 1 Cor 7, 39.

S. Paolo parla della morte corporale.

5. Infatti, poiché il sacramento della rigenerazione rimane in lui, chi è reo di qualche crimine può essere scomunicato, ma non può restar privo di quel sacramento, anche se non si riconciliasse mai piú con Dio. Allo stesso modo, poiché il vincolo dell'unione coniugale rimane in lei, una moglie può essere rimandata per causa di fornicazione, ma non resterà priva di quel vincolo, anche se non si riconciliasse mai piú con il marito. Ne resterà invece priva, se il marito muore, mentre il reo scomunicato non sarà mai privo del sacramento della rigenerazione, anche se non si riconcilia, perché Dio non muore mai. Allora, se vogliamo essere nel giusto secondo l'Apostolo, ci rimane solo di non dire che l'uomo adultero deve essere considerato per morto, e che perciò è lecito alla moglie di risposarsi. Benché infatti l'adulterio sia una morte non del corpo, ma dell'anima, che è peggio, tuttavia non di questa morte parlava l'Apostolo, quando diceva: *Ma se il marito muore, sposi chi vuole*[9]; egli parla invece di quella morte che ci sottrae dal corpo. Effettivamente, se il vincolo coniugale si scioglie con l'adulterio del coniuge, ne deriva quell'assurdità da cui bisogna guardarsi, come ti ho dimostrato, e cioè che anche la donna, attraverso una condotta impudica, può sottrarsi a questo vincolo; e se ne viene sciolta, resterà libera dalla legge del marito. Dunque, ipotesi assolutamente sconsiderata, potrà unirsi ad un altro uomo senza essere adultera, perché per mezzo dell'adulterio si è liberata dal primo marito. Ma se questa ipotesi è tanto aberrante dalla verità che, non dico nessun cristiano, ma nessuna mente umana la potrebbe accettare, allora evidentemente *la donna è legata, finché vive il proprio marito*[10], cioè, per esprimermi in maniera piú lampante, finché il marito vive nel corpo. Per uguale norma, anche l'uomo è legato finché la moglie è nella vita corporale. Per cui, se vuole ripudiare un'adultera, non prenda un'altra moglie, per non commettere anch'egli la stessa colpa di cui accusa lei. Ugualmente, se una donna si separa da un adultero, non si unisca a un altro: infatti resta legata al marito, finché egli vive, e non si libera dalla legge del marito se non quando egli è morto; allora non diventa adultera, se si lega con un altro.

L'adulterio si può perdonare.

6. 5. A te poi sembra difficile che ci si riconcili fra coniugi dopo un adulterio; ma se c'è la fede, la difficoltà verrà superata. Perché infatti continuiamo a considerarli adulteri, se siamo convinti che sono stati lavati dal battesimo o risanati dalla penitenza? Colpe di questo genere nell'antica legge di Dio non si purificavano con nessun sacrificio, ma senza alcun dubbio sono purificate anch'esse dal sangue del Nuovo Testamento. Per questo allora era in ogni modo proibito di riaccogliere la moglie contaminata da un altro uomo. Solo David riaccolse senza alcuna esitazione la figlia di Saul, che il padre di lei gli aveva tolta per darla a un altro

[10] 1 Cor 7, 39.

tamquam Novi Testamenti praefigurator sine cunctatione receperit[11]. Nunc autem posteaquam Christus ait adulterae: *Nec ego te damnabo; vade, deinceps iam*[h] *noli peccare*[12]; quis non intellegat debere ignoscere maritum, quod videt ignovisse Dominum amborum, nec se iam debere adulteram dicere, cuius paenitentis crimen divina credit miseratione deletum?

Dominus adulterae ignovit.
CSEL 388

7. 6. Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei vel potius inimici verae fidei, credo, / metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud, quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis, quasi permissionem peccandi tribuerit qui dixit: *Iam deinceps noli peccare*, aut ideo non debuerit mulier a medico Deo illius peccati remissione sanari, ne offenderentur insani. Neque enim quibus illud factum Domini displicet, ipsi pudici sunt et eos severos castitas facit; sed potius ex illo sunt hominum numero, quibus Dominus ait: *Qui sine peccato est vestrum, prior in eam lapidem iaciat*[13]. Nisi quod illi conscientia territi recesserunt et temptare Christum atque adulteram persequi destiterunt[14]; isti autem et aegroti medicum reprehendunt et in adulteras adulteri saeviunt: quibus si diceretur, non quod illi audierunt: *Qui sine peccato est* (quis enim sine peccato?) sed: Qui sine isto peccato est, *prior in illam lapidem mittat*; tum vero forsitan cogitarent, qui indignabantur, quod adulteram non occiderant[i], quanta illis misericordia Dei parceretur, ut adulteri viverent.

Inter virum et uxorem par pudicitiae forma servetur.
PL 475

CSEL 389

8. 7. Sed cum haec eis dicimus, non solum nihil volunt detrahere severitati, sed irascuntur insuper veritati et loquuntur atque respondent: Sed nos viri sumus. An vero sexus nostri dignitas hanc sustinebit iniuriam, ut, cum aliis feminis praeter uxores nostras si quid admittimus, in luendis poenis mulieribus comparemur? Quasi non propterea magis debeant / illicitas concupiscentias viriliter frenare, quia viri sunt? quasi non propterea magis debeant mulieribus suis ad virtutis huius exemplum se praebere, quia viri sunt? quasi non propterea minus debeant a libidine superari, quia viri

---

[h] iam] *om. PL.*
[i] occiderent *PL.*

---

[11] Cf. 2 Reg 3, 14.
[12] Io 8, 11.
[13] Io 8, 7.
[14] Cf. Io 8, 7-11.

marito, prefigurando in tal modo il Nuovo Testamento[11]. Ma ora, dopo che Cristo ha detto all'adultera: *Io non ti condannerò; va' e d'ora in poi non peccare piú*[12], chi non capirebbe che il marito ha il dovere di perdonare ciò che ha perdonato il Signore di ambedue? Anzi, non deve neppure piú chiamarla adultera, se crede che la divina misericordia ha cancellato la colpa della donna pentita (2).

L'esempio dell'adultera perdonata da Cristo.

7. 6. Tutto questo è inaccettabile, evidentemente, per l'intelletto dei non credenti: infatti alcuni di fede debole, o piuttosto nemici della fede autentica, per timore, io credo, di concedere alle loro mogli l'impunità di peccare, tolgono dai loro codici il gesto di indulgenza che il Signore compí verso l'adultera (3), come se colui che disse: *d'ora in poi non peccare piú* avesse concesso il permesso di peccare, o come se la donna non dovesse essere guarita dal Dio risanatore con il perdono del suo peccato, perché non ne venissero offesi degli insensati. E infatti quelli ai quali non piace quel gesto del Signore, non sono personalmente virtuosi, e non è certo la castità che li rende severi; ma piuttosto appartengono al numero di quegli uomini ai quali il Signore dice: *Chi fra di voi è senza peccato, scagli contro di lei la prima pietra*[13]. Solo che quelli, intimoriti dalla coscienza, si ritirarono, rinunciando a tentare Cristo e a punire l'adultera[14]; questi invece sono malati e rimproverano il medico, commettono adulterio e sono implacabili contro le adultere. Ma se a costoro si dicesse, non la frase udita da quelli: *Chi è senza peccato* (infatti chi c'è senza peccato?) ma: Chi è senza questo peccato, *scagli contro di lei la prima pietra*, allora forse, invece di sdegnarsi perché non avevano ucciso l'adultera, rifletterebbero alla grande misericordia del Signore, che li perdona e, per quanto adulteri, li lascia vivere.

Nel rispetto della castità coniugale uomini e donne sono sottoposti alla stessa legge.

8. 7. Ma quando noi diciamo loro queste cose non solo non vogliono sottrarre nulla alla loro severità, ma per di piú si adirano contro la verità e rispondono dicendo: Ma noi siamo uomini! Allora la dignità del nostro sesso dovrà sopportare questo affronto di essere messi alla pari con le donne nel castigo da subire, se abbiamo relazioni con altre donne oltre le nostre mogli? Invece proprio perché sono uomini, ancor piú dovrebbero essere in grado di tenere virilmente a freno le illecite concupiscenze; proprio perché sono uomini, ancor piú dovrebbero presentarsi alle loro mogli come esempio di questa virtú; proprio perché sono uomini, tanto meno dovrebbero lasciarsi vincere dalla libidine; proprio perché sono uomini, tanto meno dovrebbero farsi schiavi della dis-

(2) In *Retr.* 1, 19, 6 Ag. pensa invece che, se la moglie è adultera, la separazione sia non solo consentita, ma comandata, sulla base dei *Prov* 18, 22, ma aggiunge, come qui si dice, che non deve piú chiamarsi adultera colei che si è pentita ed è stata perdonata dal Signore.

(3) Sui problemi concernenti la canonicità e l'origine della pericope dell'adultera cf. LAGRANGE M. J., *L'Evangile selon St. Jean*, Paris 1936, pp. 221-226.

sunt? quasi non propterea minus debeant lascivienti carni servire, quia viri sunt? Et tamen indignantur, si audiant adulteros viros pendere similes adulteris feminis poenas, cum tanto gravius eos puniri oportuerit, quanto magis ad eos pertinet et virtute vincere et exemplo regere feminas. Christianis equidem loquor, qui fideliter audiunt: *Caput mulieris vir*[15], ubi se agnoscunt duces, illas autem comites esse debere. Et ideo cavendum viro illac ire vivendo, qua timet, ne uxor sequatur imitando. Sed isti, quibus displicet, ut inter virum et uxorem par pudicitiae forma servetur, et potius eligunt, maximeque in hac causa, mundi legibus subditi esse quam Christi, quoniam iura forensia non eisdem quibus feminas pudicitiae nexibus viros videntur obstringere; legant quid imperator Antoninus, non utique christianus, de hac re constituerit, ubi maritus uxorem de adulterii crimine accusare non sinitur, cui moribus suis non praebuit castitatis exemplum, ita ut ambo damnarentur[l], si ambos[m] pariter impudicos conflictus ipse convinceret[n]. Nam supra dicti imperatoris haec verba sunt, quae apud Gregorianum leguntur. *Sane*, inquit, *litterae meae nulla parte causae praeiudicabunt. Neque enim, si penes te culpa fuit, ut matrimonium solveretur et secundum* CSEL 390 */ legem Iuliam Eupasia uxor tua nuberet, propter hoc rescripto meo*[o] *adulterii damnata erit, nisi constet esse commissum. Habebunt autem ante oculos hoc inquirere, an, cum tu pudice viveres, illi quoque bonos mores colendi auctor fuisti. Periniquum enim mihi videtur esse, ut pudicitiam vir ab uxore exigat, quam ipse non exhibet. Quae res potest et virum*

[l] damnentur *PL.*
[m] ambo *PL.*
[n] convicerit *PL.*
[o] rescriptum meum *PL.*

[15] Eph 5, 23.

solutezza carnale. E al contrario si indignano, se sentono che gli uomini adulteri sono soggetti allo stesso castigo delle donne adultere; eppure bisognerebbe punirli tanto piú gravemente, quanto piú ad essi spetta di superare le donne in virtú e di guidarle con l'esempio. Io certo mi rivolgo a cristiani che ascoltando con fede le parole: *Capo della donna è l'uomo*[15], vi riconoscono che essi devono essere i capi e le donne le loro compagne; perciò l'uomo deve guardarsi dal seguire nella vita una strada sulla quale teme che la moglie possa seguirlo e imitarlo. Coloro ai quali dispiace che tra la donna e l'uomo si osservi la stessa norma di pudicizia, scelgono piuttosto, specialmente a questo proposito, di essere soggetti alle leggi del mondo anziché a quelle di Cristo, poiché il diritto civile non sembra stringere uomini e donne con i medesimi legami di pudicizia. Ma allora leggano quello che su questo argomento ha stabilito l'imperatore Antonino (4): egli non era certo un cristiano, eppure non permette che il marito accusi la moglie di adulterio, se non dà egli stesso esempio di castità con la propria condotta; anzi li condanna entrambi, se il processo li dimostra entrambi ugualmente di costumi immorali. Infatti queste sono le parole del suddetto imperatore, che si leggono in Gregoriano (5): *Certo,* dice, *il mio rescritto* (6) *non pregiudicherà in nessun modo la causa. Infatti, se è stato per colpa tua che si scioglie il matrimonio e che secondo la legge Giulia* (7) *tua moglie Eupasia si risposa, in base a questo mio rescritto non sarà condannata per adulterio, a meno che non risulti averlo effettivamente commesso. Si baderà d'altra parte ad appurare anche questo, se tu, vivendo onestamente, sei stato di guida a lei nel seguire i buoni costumi. Infatti mi sembra estremamente ingiusto che l'uomo esiga dalla donna una pudicizia che egli non dimostra: questo principio può far condannare anche l'uomo, e non comporre la questione tra i due*

(4) Marco Aurelio Antonino Caracalla, figlio di Settimio Severo, nacque a Lione il 4 aprile 188. Eletto imperatore nel 211 venne ucciso fra Carre ed Edessa, su mandato del prefetto al pretorio Macrino, l'8 aprile del 217.

(5) Giureconsulto dell'epoca di Diocleziano e Massimiano, autore della prima raccolta conosciuta di leggi imperiali (*Codex Gregorianus*), compilata forse in Oriente nel 292-293. Doveva comprendere 14 o 16 libri suddivisi in titoli che contenevano le leggi esposte in ordine cronologico, ma ne abbiamo solo frammenti tratti da raccolte posteriori (*Lex Romana Wisigothorum, Lex Romana Burgundionum, Collatio, Consultatio, Fragmenta Vaticana*).

(6) Con il rescritto in forma di lettera l'imperatore poteva decidere una questione giuridica in risposta a petizioni delle parti in causa o ad interpellanze di magistrati.

(7) La *lex Iulia de adulteriis coërcendis* del 18 a.C. perseguí come crimine contro il buon costume ogni genere di unione extra-matrimoniale: sia nella forma generica di *stuprum*, sia nelle forme qualificate di *adulterium* e di *incestum*. Le pene stabilite furono quelle della *relegatio in insulam* (con confisca di parte del patrimonio) e della *deportatio in insulam* (con confisca di tutto il patrimonio) nei casi piú gravi di concorso tra *adulterium* ed *incestum*. Per la repressione di questi delitti fu istituita una speciale *quaestio de adulteriis*.

damnare, non ob compensationem mutui criminis rem inter utrumque componere, vel causam facti tollere[16]. Si haec observanda sunt propter decus terrenae civitatis, quanto castiores quaerit caelestis patria et societas angelorum? Quae cum ita sint, numquid ideo minor est, ac non potius maior et peior virorum impudicitia quam[p] inest illis superba et licentiosa iactantia? Non igitur exhorreant viri, quod adulterae Christus ignovit; sed potius agnoscant etiam periculum suum et simili morbo laborantes ad eumdem Salvatorem supplici pietate confu/giant et quod in illa factum legunt etiam sibi necessarium esse fateantur, adulteriorum suorum medicinam suscipiant, adulterare iam desinant, laudent in se Dei patientiam, agant paenitentiam, sumant indulgentiam, mutent de poena feminarum et de sua impunitate sententiam.

PL 476

Si reconciliatio refutatur, suscipiatur continentia.

CSEL 391

9. 8. Quibus consideratis atque tractatis si communis condicio, commune malum, commune periculum, commune vulnus, communis salus fideliter et humiliter cogitetur, non / erit turpis neque difficilis etiam post perpetrata atque purgata adulteria reconciliatio coniugum, ubi per claves regni caelorum non dubitatur fieri remissio peccatorum, non ut post viri divortium adultera revocetur, sed ut post Christi consortium adultera non vocetur. Verum ecce non fiat, nemo compellit, quia forte lex aliqua huius saeculi vetat secundum terrenae civitatis modum, ubi cogitata non est abolitio criminum per sanguinem sanctum. Suscipiatur ergo continentia, quam nulla lex prohibet, in alia non eatur adulteria. Et quid ad nos, si nec saltem divina miseratione mundata marito reconcilietur[q] adultera, dum tamen non reconciliatis adulteris non alia fiant quasi connubia, quae convincuntur esse adulteria? *Mulier* enim *alligata est, quamdiu vir eius vivit*[17]. Ergo consequenter et vir alligatus est, quamdiu mulier eius vivit. Haec alligatio facit, ut aliis coniungi sine adulterina copulatione non possint. Unde necesse est ex duobus coniugibus quattuor adulteros fieri, si et illa alteri nupserit et ille adulteram duxerit[r]. Quamvis enim sceleratius moechetur, qui non causa fornicationis uxore dimissa alteram ducit

---

[p] quia *PL.*
[q] a Deo *agg. edd.*
[r] si... duxerit] si et illa adultero nupserit, et ille adulteram duxerit *Lov.*, si... ille alteram duxerit *codd.*

---

[16] Ulpiano, *De adult.* 13, 3.
[17] 1 Cor 7, 39.

per compensazione della colpa reciproca, o sopprimere l'oggetto del processo [16]. Se dunque queste norme devono essere osservate per la dignità della città terrena, quanto piú casti cittadini richiede la patria celeste e la società angelica? Stando cosí le cose, sarà forse minore, o non piuttosto maggiore e piú grave l'impudicizia degli uomini, se messa in rapporto all'orgogliosa e sregolata presunzione che essi hanno in sé? Dunque gli uomini non devono avere in abominio ciò che Cristo perdonò all'adultera, ma piuttosto riconoscere il rischio che anch'essi corrono, e poiché soffrono di analoga malattia, cercare rifugio nel medesimo Salvatore supplicandolo con devozione. Devono confessare che l'indulgenza che fu adoperata per quella, come essi leggono, è necessaria anche per loro, e accettando il rimedio per i propri adultèri, smettere di commetterne. E devono anche lodare la tolleranza del Signore nei loro confronti, fare penitenza, assumere un atteggiamento indulgente e mutare convinzione sul castigo delle donne e la loro propria impunità (8).

Se si rifiuta la riconciliazione, si scelga la continenza.

9. 8. Considerato e trattato cosí l'argomento, se si riflette con fede e umiltà che comune è la condizione, comune il male, comune il pericolo, comune la ferita, comune la salvezza, una riconciliazione tra i coniugi, anche dopo che un adulterio è stato commesso e purificato, non sarà vergognosa né difficile. Cosí avviene quando non si dubita che attraverso le chiavi del regno dei cieli sono rimessi i peccati; e con la remissione non sarà denominata adultera colei che è stata respinta dal marito, perché non sarà piú chiamata adultera la donna che partecipa nuovamente del consorzio di Cristo. Ma ecco, ammettiamo che cosí non avvenga: nessuno costringe a farlo; anzi, forse una qualche legge di questo mondo lo vieta, secondo il carattere della città terrena, in cui non è stata prevista la cancellazione delle colpe per mezzo del Sangue santo. Allora si scelga la continenza, che non è proibita da nessuna legge: non si cada in altri adulteri. Non ci riguarda, se l'adultera non si riconcilia con il marito neppure purificata dalla misericordia divina. Basta che malgrado la mancata riconciliazione non si stringa un altro preteso matrimonio, che invece si dimostra un adulterio. Infatti *la donna è legata, finché vive il marito* [17]. Dunque per conseguenza anche l'uomo è legato, finché vive la moglie. Questo legame fa sí che non si possano congiungere ad altri senza un'unione adulterina. Per cui è inevitabile che di due sposi si facciano quattro adúlteri, se tanto l'una che l'altro prendono un compagno illegittimo. Ora, pecca certo piú gravemente chi si risposa dopo aver ripudiato la moglie al di fuori della causa di fornicazione, e a questo tipo di adulterio si riferisce Matteo; tuttavia non si rende colpevole solo questo, ma come si legge in Marco: *Chiunque abbia*

(8) Per l'uguaglianza dell'uomo e della donna di fronte alla pudicizia cf. *Serm.* 132, 2; 224, 3; 260; 392, 5.

— quod genus adulterii commemoravit Matthaeus — tamen non solum ipse moechatur, sed, sicuti est apud Marcum: *Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit super eam; et si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur*[18]; et, sicuti est apud Lucam, *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur; et qui dimissam a viro duxe/rit, moechatur*[19]. De quibus testimoniis iam[s] satis in libro superiore disserui.

CSEL 392

Si querellas incontinentium admittimus, plurima adulteria permittenda erunt.

10. 9. Sed respondes mihi: « *Continenter vivere paucorum est; et ideo qui fornicantes coniuges dimiserunt, quoniam non possunt reconciliari, tantum se periclitari vident, ut legem Christi non humanam, sed feralem pronuntient* ». O frater, quantum ad incontinentes pertinet, multas querellas habere possunt, quibus, ut dicis, legem Christi feralem pronuntient, non humanam. Et tamen non propter illos Evangelium Christi perver/tere vel mutare debemus. Te quippe sola illorum querella permoveret[t], qui coniuges causa fornicationis intercedente dimittunt, si alias ducere non sinantur, quoniam continere paucorum est atque ad id debent laude adhortari, non lege compelli. Itaque si dimissa adultera non ducitur altera, iustam querellam, sicut putas, habebit hominum incontinentia. Sed adtende, quam plura sint[u] ubi, si querellas incontinentium velimus admittere, necesse nobis erit adulteria facienda[v] permittere. Quid? si enim aliquo diuturno et insanabili morbo corporis teneatur coniux, quo concubitus impeditur? Quid? Si captivitas vel vis aliqua separet, ita ut sciat vivere maritus uxorem, cuius sibi copia denegatur, censesne admittenda incontinentium murmura et permittenda adulteria? Quid in hoc ipso, unde interrogatus est Dominus responditque fieri non debere, sed ad *duritiam / cordis*[20] illorum Moysen permisisse dari libellum repudii et quacumque causa dimittere coniugem? Nonne lex Christi incontinentibus displicet, qui uxores litigiosas, iniuriosas, imperiosas, fastidiosas et ad reddendum debitum coniugale difficillimas repudio interposito abicere volunt et alteras ducere[21]? Iam ergo quia istorum incontinentia legem Christi horruit, ad eorum lex Christi arbitrium commutanda est?

PL 477

CSEL 393

[s] iam] *om. CSEL.*
[t] illorum... permoveret] eorum querela permovet *codd.*
[u] sunt *codd.*
[v] fienda *Lov.*

ripudiato la propria moglie, e ne abbia presa un'altra, commette adulterio riguardo alla prima; e se la donna si separa dal proprio marito e ne sposa un altro, commette adulterio[18]; e come si legge in Luca: *Ogni uomo che ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, è adultero; e chi sposa una donna ripudiata dal marito, è adultero*[19]. Ma di queste testimonianze ho discusso a sufficienza nel libro precedente.

Accettando la teoria di Pollenzio, bisognerebbe applicare lo scioglimento del matrimonio in un gran numero di casi.

10. 9. Ma tu mi rispondi: «*Vivere in continenza è di pochi; e perciò coloro che hanno ripudiato dei coniugi adulteri, poiché non possono riconciliarsi, si scorgono talmente in pericolo che accusano la legge di Cristo di essere non umana, ma belluina*». O fratello, per quanto riguarda gli incontinenti, possono avanzare molte lagnanze e con esse proclamare la legge di Cristo selvaggia e non umana, e tuttavia non abbiamo il diritto di pervertire o mutare il Vangelo di Cristo per causa loro. Naturalmente tu ti preoccupi solo per la protesta di coloro che ripudiano la moglie perché si presenta il motivo della fornicazione, e che pure non riceverebbero il permesso di prenderne un'altra: infatti vivere in continenza è di pochi e a questa scelta devono essere spronati dalla lode, non costretti dalla legge. Dunque se ripudiata un'adultera non ci si può risposare, l'incontinenza umana avrà un giusto motivo di lamentela, secondo te. Ma rifletti in quanti altri casi dovremmo necessariamente permettere che si consumi un adulterio, se volessimo accogliere le lagnanze degli incontinenti. Che faremo se la moglie è colpita da una lunga e incurabile malattia, dalla quale sia reso impossibile il rapporto coniugale? E se la prigionia o qualche altro motivo di violenza provoca una separazione, per cui il marito sa che la moglie è viva, ma gli viene impedito il godimento della sua persona? Pensi forse che bisognerà accogliere i mormorii degli incontinenti e permettere altrettanti adultèri? E come spieghi che il Signore, interrogato proprio su questo, rispose che non si deve ripudiare la moglie, ma Mosè solo per *la loro durezza di cuore*[20] permise di consegnarle il libello del ripudio, e di rimandarla per un qualsiasi motivo? La legge di Cristo non dispiace forse agli incontinenti, che per mezzo del ripudio vorrebbero liberarsi delle mogli litigiose, ingiuriose, autoritarie, petulanti, schizzinose all'estremo nell'assolvere il debito coniugale e prenderne altre[21]? Allora, perché l'incontinenza di costoro ha preso ad aborrire la legge di Cristo, la legge di Cristo deve essere a loro arbitrio mutata?

[18] Mc 10, 11-12.
[19] Lc 16, 18.
[20] Mt 19, 8.
[21] Cf. 1 Tim 5, 13.

Mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit, sive continens sive moechus.

- 10. Iam vero[z] si maritum relinquat uxor, vel maritus uxorem non causa fornicationis, sed potius continentiae sitque incontinens, cui repudium propter hoc datur, quaero utrum non erit adulter vel adultera, si alteri copuletur? Si: Non erit [ut][aa] dicitur, Domino contradicitur, cuius haec verba sunt: *Dictum est autem: Quicumque dimiserit uxorem suam, det illi libellum repudii. Ego autem dico vobis*[ab] *quia omnis qui dimiserit uxorem suam excepta causa fornicationis, facit eam moechari: et qui dimissam duxerit, adulterat*[22]. Ecce dimissa est, non dimisit; et quia continere paucorum est, incontinentiae cessit et nupsit; et tamen adulter adulteram duxit. Ambo rei, ambo damnandi sunt, et quae nupsit vivo marito et qui duxit eam, cuius vivit maritus. Numquid hic legem Christi dicimus inhumanam, qua constituitur rea tanti criminis atque punitur, quam vir nulla eius praecedente fornicatione dimisit et, quia paucorum est continere, dimittendo compulit nubere? Cur non hic dicimus habendum esse pro mortuo, qui male dimittendo prior coniugale vinculum rupit? Nam qua ratione / dicturus es eum rupisse vinculum coniugale, qui, licet sit moechus, non dimisit uxorem, et eum non rupisse, qui etiam castam dimisit uxorem? Ego autem dico in utroque manere hoc vinculum, quoniam[ac] *mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit*[23], sive continens sive moechus, et ideo moechari eam, quae dimissa nupserit, et moechari eum, qui dimissam duxe/rit, sive a moecho sive a continente dimissa sit, quoniam *mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit.* Sed nunc de querellis incontinentium disputamus. Quid enim videtur iustius huius mulieris querella, quae dicit: Dimissa sum, non dimisi; et quoniam continere paucorum est, non me continui, ne fornicarer nupsi; et dicor moecha[ad] quia nupsi? Numquid propter huius quasi iustam querellam legem censebimus mutandam esse divinam, ut istam non iudicemus adulteram? Absit. Sed respondebis non eam debuisse dimitti, quia fornicationis nulla causa praecesserat. Verum dicis; nam peccatum mariti eius Dominus expressit, ubi ait: *Qui dimiserit uxorem suam excepta causa fornicationis facit eam moechari*[24]. Sed numquid ista ideo nubendo postea non peccavit, quia prius dimittendo ille peccavit? Quid ergo ei prodest, quod de lege Christi mulier incontinens queritur, nisi ut murmurans puniatur?

CSEL 394

PL 478

---

[z] porro *PL.*
[aa] ut *om. PL.*
[ab] vobis *om. CSEL.*
[ac] quo *PL.*
[ad] moechata *PL.*

---

[22] Mt 5, 31-32.
[23] 1 Cor 7, 39.
[24] Mt 5, 32.

Se un coniuge ripudiato senza colpa, si risposa, è adultero.

10. Consideriamo il caso che un marito abbandoni la moglie, o una moglie il marito, non per motivo di fornicazione, ma a scopo invece di vivere in continenza, mentre il coniuge a cui per questo si dà il ripudio sia incontinente. Ora io domando: sarà o no adultero, se si risposa? Se si risponde: Non lo sarà, si contraddicono le parole del Signore, che suonano cosí: *E' stato poi detto: chiunque ripudia la moglie, le dia il libretto del ripudio. Ma io invece vi dico: chiunque ripudia la moglie, eccetto per causa di fornicazione, la induce all'adulterio; e chi sposa la ripudiata, commette adulterio* [22]. Ecco: è stata ripudiata, non è stata lei a lasciare il marito; e poiché essere continenti è di pochi, ha ceduto all'incontinenza e si è risposata; eppure abbiamo lo stesso un adultero che sposa un'adultera. Sono entrambi colpevoli, entrambi condannabili, sia la donna, perché si è risposata mentre il marito è ancora vivo, sia l'uomo, perché ha sposato una donna il cui marito è ancora vivo. E' forse qui che chiameremo inumana la legge di Cristo, perché dichiara questa donna colpevole di un peccato gravissimo e la punisce? Eppure è il marito che l'ha ripudiata senza che vi sia stato alcun motivo di fornicazione da parte sua, e che l'ha costretta con il ripudio a risposarsi, dato che essere continenti è di pochi. Allora perché non diciamo anche qui che si deve considerare per morto chi con un ingiusto ripudio ha rotto per primo il vincolo coniugale? Infatti con che criterio dirai che infrange il vincolo coniugale chi tradisce la moglie senza ripudiarla, e non invece chi ripudia una moglie benché onesta? Io dico al contrario che il vincolo rimane in entrambi i casi e che *la moglie è legata finché vive il marito* [23], sia esso continente sia adultero. Perciò è adultera la donna ripudiata che si risposa, ed è adultero colui che sposa la donna ripudiata, sia che l'abbia ripudiata un marito adultero, sia un marito continente, perché *la moglie è legata finché il marito vive*. Ma ora passiamo alle proteste degli incontinenti. Che cosa può sembrare piú giusto della lagnanza di una donna che dice: Sono stata ripudiata, non sono stata io a ripudiare, e poiché la continenza è di pochi, non sono stata capace di osservarla e per non fornicare, mi sono sposata: e sarò chiamata adultera perché mi sono sposata? E allora per la lagnanza apparentemente giusta di costei e per non doverla chiamare adultera, penseremo che bisogna cambiare la legge divina? Guardiamocene bene. Ma tu obietterai che questa donna non si doveva ripudiare, perché non c'era stato alcun motivo di fornicazione. Dici bene: infatti il Signore ha manifestato la colpa di un simile marito, quando ha detto: *Chi ripudia la propria moglie, eccettuata la causa di fornicazione, la induce all'adulterio* [24]. Ma allora essa non avrà peccato in seguito con il risposarsi, perché ha peccato in precedenza colui che l'ha ripudiata? Dunque cosa otterrà la donna incontinente, lamentandosi della legge di Cristo, se non di farsi punire per le sue mormorazioni?

Cubare cum adultera, etiam filiorum procreandorum causa, non licet.

CSEL 395

11. 11. Iam nunc etiam illa videamus, quae alio loco interponens addidisti neque ad ea respondere voluisti. Ubi te movet et miseraris hominem, qui cubare cum adultera etiamsi non incontinentia, certe filiorum procreandorum necessitate compellitur, si non ei licet sic eam dimittere, ut ea vivente alteram ducat. Unde recte movereris, si adulterium non esset / quamvis adultera viva uxore alteram ducere. Si autem adulterium est, ut ea quae sunt disputata docuerunt, quid obtenditur procreandorum causa filiorum? Non enim propterea flagitiorum est permittenda licentia. Aut vero [ae] tam cavendum est sine posteris mori quam eligendum in posterum vivere? Quod non sinentur adulteri, quos necesse est post primam mortem secundae mortis aeternitate damnari. Nam procreandorum filiorum ista causatio etiam non adulteras, sed castissimas feminas, si forte sint steriles, cogit dimitti et alteras duci: quod tibi existimo non placere.

- 12. Quapropter si causa incontinentiae non sunt excusanda adulteria, quanto minus excusantur procreandorum causa filiorum!

Si incontinentia adulteria non excusat, tanto minus filiorum procreatio.

PL 479

CSEL 396

12. Illi quippe infirmitati, hoc est incontinentiae voluit Apostolus subveniri honestate nuptiarum. Non enim ait: Si filios non habet, nubat; sed: *Si se non continet, nubat* [25]. Filiorum quidem propagatione [af] compensatur, quod incontinentiae nubendo ceditur. Nam utique incontinentia vitium est, coniugium autem non est vitium; et ideo fit per hoc bonum, ut illud veniale sit malum. Cum sint ergo nuptiae causa generandi institutae, ea causa fiebant a Patribus, qui tantum officio generandi feminis, sed non illicite, miscebantur. Erat enim tunc quaedam propagandi necessitas, quae nunc non est, quoniam *tempus amplectendi*, sicut scriptum est, quod utique tunc fuit, *et tempus continendi ab amplexu* [26] /, quod nunc est. De quo tempore Apostolus loquens ait: *De cetero, fratres, tempus breve est; reliquum est, ut et qui / habent uxores, tamquam non habentes sint* [27]. Unde nunc certissime [ag] dicitur: *Qui potest capere, capiat* [28]; qui [ah] autem *se non continet, nubat* [29]. Tunc ergo

[ae] viro *Lov.*
[af] propagine *PL.*
[ag] rectissime *PL.*
[ah] qui... qui] quae... quae *CSEL.*

[25] 1 Cor 7, 9.
[26] Cf. Eccle 3, 5.
[27] 1 Cor 7, 29.
[28] Mt 19, 12.
[29] 1 Cor 7, 9.

11. 11. Ora passiamo alle aggiunte che hai inserito in un altro passo e su cui hai voluto una mia risposta. Quella che ti preoccupa e ti impietosisce è la situazione dell'uomo che sarà sicuramente costretto a vivere in intimità con un'adultera, se non per incontinenza, per la necessità di procreare dei figli. Infatti cosí deve avvenire, se non gli è lecito ripudiarla e sposarne un'altra, finché essa vive. E sarebbe una giusta compassione la tua, se risposarsi quando è viva la moglie, sia pure infedele, non fosse adulterio. Ma se è adulterio, come il nostro ragionamento ha dimostrato, come si può mettere avanti lo scopo di procreare figlioli? Neppure per un motivo del genere si deve concedere il permesso di commettere cattive azioni; oppure evitare di morire senza discendenza è tanto importante quanto preoccuparsi di vivere per l'eternità? Invece proprio questo non sarà concesso agli adulteri, che dopo la prima morte dovranno subire la condanna eterna della seconda. Inoltre questo pretesto di procreare dei figli può spingere a ripudiare anche donne non adultere, ma onestissime, se per caso sono sterili, e a risposarsi: e io penso che questa conclusione non ti soddisfa.

Il coniuge abbandonato senza colpa, commette adulterio, anche se si risposa solo per avere figli.

- 12. Per questo, se il motivo dell'incontinenza non rende perdonabile l'adulterio, quanto meno lo rende perdonabile lo scopo di procreare figli!

12. E' proprio a questo punto debole, cioè all'incontinenza, che l'Apostolo volle prestare un soccorso con l'onestà delle nozze. Infatti egli non dice: « Se non ha figli, si sposi », ma: *Se non è capace di contenersi, si sposi*[25]. Cosí nel matrimonio la propagazione della prole compensa il cedimento all'incontinenza. Infatti l'incontinenza è senz'altro un vizio, ma il matrimonio non lo è, e perciò grazie a questo bene avviene che si renda perdonabile quel male. Dunque, poiché le nozze furono istituite al servizio della generazione, per questo scopo venivano celebrate dai Padri, che si univano a donne, ma non in maniera illecita, solo per il dovere di procreare. Infatti allora c'era la necessità di propagare il genere umano che ora non c'è piú, perché, sta scritto, *c'è un tempo per abbracciare*, come appunto era allora, e *un tempo per astenersi dall'abbraccio*[26], come è ora. E di questo tempo parla l'Apostolo, quando dice: *Per il resto, fratelli, il tempo è breve; rimane* (9) *che anche quelli che hanno moglie siano come se non l'avessero*[27]. Per cui ora si dice con la massima sicurezza: *Chi può comprendere, comprenda*[28], e quella che *non può vivere continente, si sposi*[29]. Allora infatti era la continenza che si piegava alle nozze per il dovere di propagare la prole, ora al contrario è il vincolo nuziale che presta soccorso al vizio dell'incontinenza: cosí quelli che non sono capaci di contenersi propagano la prole non attraverso

L'Apostolo concede le nozze come rimedio all'incontinenza, non alla mancanza di prole.

(9) Cf. nota 6 a *La dignità del matrimonio.*

etiam continentia propter propagationem filiorum in nuptias descendebat officio; nunc autem vinculum nuptiale incontinentiae subvenit vitio, ut ab eis, qui se non continent, non per turpitudinem stuprorum, sed per honestatem coniugiorum fiat propagatio filiorum. Cur ergo non dixit Apostolus: Si filios non habet, nubat? Quia scilicet hoc tempore continendi ab amplexu, non est necesse filios propagare. Et quare dixit: *Si se non continet, nubat*? Utique propterea, ne per incontinentiam cogatur adulterare. Si ergo se continet, nec nubat nec generet. Si autem se non continet, licite nubat, ne turpiter generet aut turpius concumbendo non generet. Quamquam hoc, quod ultimum dixi, nonnulli faciant etiam licite coniugati. Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concumbitur, ubi prolis conceptio devitatur. Quod faciebat Onan filius Iudae et occidit illum propter hoc Deus [30]. Propagatio itaque filiorum ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum. Ac per hoc qui propter incontinentiam coniunguntur, non sic debent temperare malum suum, ut bonum exterminent nuptiarum, id est propagationem [ai] filiorum. De incontinentibus quippe loquebatur Apostolus, ubi ait: *Volo igitur iuniores nubere, filios procreare, matres familias esse, nullam occasionem dare adversario maledicti gratia. Iam enim quaedam conversae sunt retro post sata/nam* [31]. Cum itaque dicebat: *Volo iuniores nubere*, hoc utique monebat propter ruinam continentiae [al] fulciendam. Sed ne forte ab eis sola carnalis concupiscentiae cogitaretur infirmitas, cui tantummodo esset opere connubii serviendum, nuptiarum autem vel contemneretur vel neglegeretur bonum, continuo subiunxit: *filios procreare, matres familias esse*. Qui vero eligunt continere, aliquid utique melius eligunt, quam est nuptiarum bonum; hoc est generatio filiorum. Unde si eligitur continentia, ut bono nuptiarum melius aliquid capessatur, quanto potius custodienda est, ut adulterium caveatur! cum enim dixisset Apostolus: *Quodsi se non continet, nubat; melius est enim*, inquit, *nubere quam uri* [32], non dixit: Melius est moechari quam uri.

CSEL 397

Qui reconciliari timent, custodiant continentiam.

13. 13. Non est igitur, ad quod exhortemur eos qui reconciliari timent coniugibus adulteris paenitendo sanatis nisi ad custodiendam continentiam, *quoniam mulier alligata, quamdiu* sive moechus sive castus *vir eius vivit* [33], moechatur, si alteri nupserit, et vir

[ai] propaginem *PL*.
[al] incontinentiae *PL*.

[30] Cf. Gen 38, 8-10.
[31] 1 Tim 5, 14-15.
[32] 1 Cor 7, 9.
[33] 1 Cor 7, 29.

l'impudicizia dell'adulterio, ma attraverso l'onestà del matrimonio. Perché dunque l'Apostolo non ha detto: « Se non ha figli, si sposi »? Evidentemente perché questo è il tempo di astenersi dall'abbraccio e non è necessario generare figli. E perché ha detto invece: *Se non è capace di contenersi, si sposi*? Certo proprio perché a causa dell'incontinenza non sia costretta a commettere adulterio. Se dunque è capace di continenza non si sposi né generi figli. Se però non ne è capace, si sposi, come è lecito, affinché non generi figli vergognosamente, o, cosa piú vergognosa, abbia rapporti senza generarne. Per quanto, quest'ultima turpitudine che ho nominato la commette piú d'uno anche fra coloro che sono regolarmente sposati (10). E questo rapporto in cui si evita il concepimento della prole, è illecito e vergognoso anche con la consorte legittima. Cosí faceva Onan, figlio di Giuda, e per questo il Signore lo fece morire [30]. Dunque la propagazione della prole è in se stessa la prima e naturale e legittima causa delle nozze: per questo coloro che si sposano perché incontinenti, non devono porre un freno al loro vizio eliminando proprio quello che è il bene del matrimonio, cioè la nascita dei figli (11). Degli incontinenti appunto parlava l'Apostolo, quando diceva: *Voglio dunque che le piú giovani si sposino, procreino figli, siano madri di famiglia e non diano all'avversario alcun motivo di maldicenza. Infatti alcune hanno già deviato per seguire Satana* [31]. Quando dunque diceva: *Voglio che le piú giovani si sposino,* dava questo consiglio proprio per fornire un sostegno contro un cedimento della continenza. Ma poiché esse potevano pensare solo alla debolezza della concupiscenza fisica e indirizzare a quest'unico scopo la vita coniugale, disprezzando o trascurando il bene delle nozze, subito aggiunse: *procreino figli, siano madri di famiglia.* Certo coloro che scelgono di vivere continenti, scelgono qualcosa di superiore al bene delle nozze, cioè alla generazione dei figli. Quindi se si sceglie la continenza per conquistare un bene superiore a quello del matrimonio, con quanta maggior cura dovrà essere custodita questa virtú per guardarsi dall'adulterio! L'Apostolo dopo aver detto: *Ma se non è capace di contenersi, si sposi,* ha aggiunto: *infatti è meglio sposarsi che bruciare* [32] e non « è meglio commettere adulterio che bruciare ».

Esortazione alla continenza.

13. 13. Dunque non abbiamo altra raccomandazione da fare a coloro che esitano a riconciliarsi con un coniuge adultero risanato dalla penitenza, se non di restare continenti. *Infatti la donna è legata, finché vive il marito* [33], sia casto sia adultero, e commette adulterio, se sposa un altro; e l'uomo è legato, finché vive la moglie, sia casta sia adultera, e commette adulterio, se sposa un'altra. Dal momento che questo legame non si scioglie, anche se una

(10) Cf. *De nupt. et concup.* 1, 17.
(11) Su questo argomento cf. *De Gen. ad litt.* 9, 3. 5. 7; *De serm. Dom. in monte* 9, 18; 51, 22; *Serm.* 289, 9; *De bono coniug.* 1, 6; *De nupt. et concup.* 1, 14-15; *Contra Iul.* 3, 43.

PL 480

CSEL 398

alligatus, quamdiu sive moecha sive casta uxor eius vivit, moechatur, si alteram duxe/rit. Haec namque alligatio quandoquidem non solvitur, etiamsi per repudium coniux a casto coniuge [am] separetur, multo minus solvitur, si non separata moechetur. Ac per hoc non eam solvit, nisi mors coniugis, non in adulterium corruentis, sed de corpore exeuntis. Quapropter si recesserit mulier ab adultero viro et ei reconciliari non vult, maneat innupta; et si dimiserit vir adulteram mulierem et eam non vult recipere nec post paenitentiam, custodiat continentiam, etsi / non ex voluntate eligendi potioris boni, certe ex necessitate vitandi perniciosi mali. Ad hoc exhortarer, etiamsi uxor esset in languore insanabili atque diuturno, etiamsi alicubi esset corpore separata, quo maritus non posset accedere; postremo ad hoc exhortarer, etiamsi mulier volens vivere continenter, quamvis contra disciplinam, quia non ex consensu, tamen pudicum pudica dimitteret. Puto enim christianum neminem reluctari adulterum esse, qui vel diu languente vel diu absente vel continenter vivere cupiente sua uxore alteri commixtus est feminae. Sic ergo et dimissa adultera adulter est cum altera, quoniam non ille aut ille, sed *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur* [34]. Quapropter si a coniugali vinculo immunis minus adpetitur vita sanctorum, exhorreatur poena moechorum et timore saltem frenetur concupiscentia, si amore non eligitur continentia. Si enim, ubi est timor, operetur labor, ubi erat labor, erit et amor. Non enim confidendum est de nostris viribus; sed oratio adiungenda conatibus, ut impleat bonis, qui deterret a malis.

Confutantur perabsurdae obiectiones quae ex sententia Pollentii sequuntur (14, 14-17, 18)

Nova obiectio Pollentii refutatur.

14. 14. Respondeamus etiam ad illud, ubi putas maritos ad puniendas adulteras sine ulla miseratione compelli, cum volunt eas mori, si eis viventibus non eis licet alteras ducere. Quam crudelitatem volens exaggerare dixisti: « *Non mihi videtur, amantissime pater, hic divinus esse sensus, ubi benignitas et pietas excluditur* » [35]. Ita istuc dicis, quasi propterea mariti parcere debeant

[am] coniux... coniuge] coniux a casta coniuge *Lov.*, coniux casto corpore *Er.*

[34] Lc 16, 18.
[35] POLLENZIO, *Ep. ad Aug.*

moglie si separa per ripudio da un marito fedele, ancor meno si potrà sciogliere, se una moglie non separata commette adulterio. E per questo ella si libera solo quando il coniuge muore, cioè non quando egli cade in adulterio, ma quando esce dal corpo. Dunque se una donna si allontana da un marito adultero, e non vuole riconciliarsi con lui, non si risposi; e se un uomo ha ripudiato una moglie adultera, e non vuole riaccoglierla neppure dopo la penitenza, resti continente, se non per la volontà di scegliere un bene superiore, almeno per la necessità di evitare un male pericoloso. Questa stessa raccomandazione farei, anche se la moglie fosse malata di una malattia lunga e incurabile, anche se fosse separata fisicamente in un luogo dove il marito non potesse raggiungerla; e questa raccomandazione farei ancora, se una moglie fedele, volendo vivere in continenza, si separasse da un marito pure fedele, senza il suo consenso, malgrado questo sia contro la regola. Infatti nessun cristiano, io penso, negherà che è adultero chi si unisce ad altra donna, se la sua è da tempo malata, o da tempo assente, o preferisce vivere in continenza. Allo stesso modo dunque anche chi ha ripudiato un'adultera, è adultero con la seconda: perché non questo o quello, ma: *Ogni uomo che ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, è adultero*[34]. Di conseguenza, se non si aspira alla vita dei santi immune dal vincolo coniugale, si tema almeno il castigo che spetta agli adúlteri; e se non si sceglie la continenza per amore, almeno per timore si freni la concupiscenza. Se effettivamente dove c'è il timore, ci si adopera con uno sforzo, dove c'era uno sforzo, ci sarà anche l'amore. Infatti non dobbiamo basarci sulle nostre risorse, ma aggiungere la preghiera alle fatiche, affinché Colui che ci distoglie dai mali, ci ricolmi di beni.

Dall'interpretazione di Pollenzio derivano conseguenze assurde (14, 14-17, 18)

Nuova errata obiezione di Pollenzio.

14. 14. Rispondiamo anche alla tua obiezione che i mariti possono essere spinti a punire le mogli adultere senza alcuna pietà, perché vorranno la loro morte, se non è loro consentito di risposarsi finché esse vivono (12). E volendo amplificare la crudeltà di una simile conseguenza, tu hai detto: «*Non mi sembra, padre amantissimo, che l'intendimento divino possa essere presente dove vengono escluse la benignità e la pietà*»[35]. Tu ragioni in questo senso: I mariti sono indotti a perdonare le mogli adultere, perché è lecito ad essi di risposarsi; al contrario, se non è lecito,

(12) La pena di morte per l'adultera era ammessa dall'A. T. (cf. *Lev* 20, 10; *Deut* 22, 22; *Io* 8, 4 ss.). La legislazione romana consentiva al marito di uccidere la moglie colta in flagrante adulterio, ma la punizione normale era l'esilio (cf. nota 7 a p. 289). La pena di morte venne introdotta da Costantino e confermata da Giustiniano (cf. *Nov.* 134, 10).

CSEL 399

adulteris feminis, / quia licet eis alteras ducere, ut, si non licet, non parcant, ut liceat. Quin immo propterea debent peccatricibus prabere misericordiam, ut et ipsi pro suis peccatis misericordiam consequantur. Et multo magis hoc eis faciendum est, qui dimissis uxoribus adulteris cupiunt vivere continenter. Tanto quippe debent esse misericordiores, quanto volunt esse sanctiores, ut castitate in se ipsis servanda[an] divinitus adiuventur, dum castitatem ab uxoribus violatam nec ipsi humanitus ulciscuntur. Et maxime vox illa dominica eis est in memoriam revocanda: *Qui sine peccato est, prior in illam lapidem iaciat*[36]. Non: Qui sine ipso peccato est, quoniam[ao] loquimur de pudicis viris, sed *Qui sine peccato est*; quod si esse se / dixerint, se ipsos seducunt, et *veritas* in eis *non est*[37]. Porro si se non seducunt et est in eis veritas, non erit in eis cruenta severitas. Scientes enim se non esse sine peccato, dimittunt, ut dimittatur eis, nec ab eis benignitas et pietas excluditur[ap]. Magis enim haec excluduntur, si peccatis coniugum ab eis impetret veniam licentia libidinis, non cura pietatis; id est, ut propterea parcant quia licet eis alteras ducere, et non potius propterea, quia volunt et sibi Dominum parcere.

PL 481

Mariti parcant adulterarum sanguini uxorum.

- 15. Quanto itaque melius, et honestius, christiana denique professione dignius, ut parcant adulterarum sanguini uxorum, quod scriptum est eis dicimus: *Dimitte iniustitiam proximo tuo, et tunc precanti tibi peccata solventur. Homo homini conservat iram et a Domino quaerit / medelam? Super hominem similem sibi non habet misericordiam et de peccatis suis deprecatur? Cum ipse caro sit, conservat iracundiam, quis propitiabitur peccatis illius?*[38] et de Evangelio: *Dimittite, et dimittetur vobis*[39] ut possimus dicere: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*[40]; et de Apostolo: *Nulli malum pro malo reddentes*[41]; et si qua sunt huius modi in Scripturis sanctis, quibus ad ulciscendum quando humanus animus excitatur, quia chrisitanus est, mitigatur.

CSEL 400

Homini christiano non licet adulteram coniugem occidere nec alteram ducere.

15. Quanto, inquam, ista melius dicimus, quam ut dicamus: Tantum adulteras istas dimittite, et earum nolite sanguinem quaerere; quidquid doloris ex earum flagitiis habetis, consolabuntur vos aliae, quas duxeritis; merito enim velletis istas de viventium

[an] ut castitate... servanda] ut et ad castitatem... servandam *PL.*
[ao] quomodo *edd.*
[ap] nec... excluditur] ne... excludatur *Lov.*
[aq] a charactere... qui] a charitate Christi *Corb.*, a charactere christiano: quia *PL.*

[36] Io 8, 7.
[37] 1 Io 1, 8.

lo rendono tale eliminando le mogli. E invece proprio per questo devono avere misericordia verso le peccatrici, per ottenere essi stessi misericordia per i propri peccati. E a maggior ragione lo devono fare coloro che, ripudiate le mogli adultere, desiderano vivere nella continenza. Proprio tanto piú misericordiosi devono essere, quanto piú vogliono esseri santi: in tal modo essi che non vendicano umanamente la castità violata dalle mogli, saranno aiutati divinamente ad osservarla in se stessi. E soprattutto devono richiamare alla memoria quella frase del Signore: *Chi è senza peccato, scagli contro di lei la prima pietra*[36]. Qui non diciamo: « Chi è senza questo peccato », perché parliamo di uomini pudichi, ma: *Chi è senza peccato*; e se dicono di essere appunto tali, illudono se stessi, e *in essi non è la verità*[37]. Ma se non si illudono e in essi è la verità, non saranno di un rigore sanguinario. Coloro infatti che sanno di non essere senza peccato, perdonano perché sia loro perdonato, e non è bandita da essi la benignità e la pietà. Queste virtú si escludono piuttosto se ciò che li spinge all'indulgenza verso i peccati del coniuge, è la libertà concessa alla libidine, non il pensiero della pietà, e cioè se perdonano perché possono prendere un'altra moglie, e non perché vogliono anche per sé il perdono del Signore.

La fede cristiana prescrive il perdono dell'adulterio.

- 15. Quanto è dunque piú giusto e piú onesto e piú degno della professione di fede cristiana ripetere loro le parole della Scrittura, perché facciano grazia della vita alle mogli adultere: *Perdona il torto al prossimo tuo e allora ti saranno rimessi i tuoi peccati, quando tu preghi. Un uomo conserva rancore contro un altro e osa chiedere a Dio la guarigione. Non ha misericordia di un essere simile a sé, e supplica misericordia per i propri peccati? Pur essendo carne egli stesso, conserva rancore; chi avrà pietà dei suoi peccati?*[38]. E dal Vangelo: *Perdonate e vi sarà perdonato*[39]; cosicché possiamo dire: *Rimettici i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori*[40]; e dall'Apostolo: *Non rendendo a nessuno male per male*[41]. E se nelle sacre Scritture ci sono talvolta parole di tal genere che incitano l'animo umano alla vendetta, quest'animo si placa perché cristiano.

Al cristiano non è lecito uccidere l'adultera né risposarsi.

15. Quant'è meglio, direi, ragionare cosí che sostenere: Limitatevi a ripudiare queste adultere, e non pretendete il loro sangue; qualunque sofferenza possiate ricevere dalle loro colpe, vi consoleranno le nuove mogli che prenderete. A buon diritto infatti potreste desiderare di toglierle dal numero dei viventi, se rimanendo in vita vi fossero di impedimento a risposarvi; ma ora, dal momento

[38] Eccli 23, 2-5.
[39] Lc 6, 37.
[40] Mt 6, 12.
[41] Rom 12, 7.

numero auferre, si earum vita impedimento esset, quominus alias duceretis. Nunc vero etiam istis viventibus cum liceat alia vobis matrimonia providere, quid eas tantopere vultis occidere? Haec si dicimus, nonne adtendis, quam nostra suasio longe sit a charactere christiano? qui [aq] et falsum dicimus eis licere, quod non licet, hoc est istis viventibus, ut aliis copulentur; et si propterea illis pepercerint, non parcunt [ar] propter pietatem, sed propter aliarum nuptiarum liberam potestatem. Postremo quaero abs te, utrum marito christiano liceat vel secundum veterem Dei legem vel Romanis legibus [as] adulteram occidere? Si licet, melius est, ut ab utroque / se temperet, id est et a licito illa peccante supplicio, et ab illicito illa vivente coniugio. Quodsi alterutrum eligere perseverat, satius est ei facere quod licet, ut adultera puniatur, quam id quod non licet, ut ipsa viva ille moechetur. Si autem, quod verius dicitur, non licet homini christiano adulteram coniugem occidere, sed tantum dimittere, quis est tam demens, qui ei dicat: Fac, quod non licet, ut tibi liceat quod non licet? Cum enim utrumque secun/-dum legem Christi illicitum sit, sive adulteram occidere sive illa vivente alteram ducere, ab utroque abstinendum est, non illicitum pro illicito faciendum. Si enim facturus est, quod non licet, iam faciat adulterium et non faciat homicidium, ut vivente uxore alteram ducat et non humanum sanguinem fundat. Quodsi est utrumque nefarium, non debet alterum pro altero perpetrare, sed utrumque vitare.

CSEL 401

PL 482

Ex obiectione Pollentii quae sequantur.

16. 16. Hic video, quid dici ab incontinentibus possit: quod videlicet qui dimittit et vivere permittit adulteram, si alteram duxerit, quamdiu illa prior vivit, perpetuus adulter est, nec agit paenitentiam fructuosam a flagitio non recedens; nec, si catechumenus est, ad baptismum admittitur, quoniam ab eo quod impedit non mutatur; nec reconciliari paenitens potest in eadem nequitia perseverans: si autem accusando adulteram occiderit, hoc peccatum, quoniam transactum est et in eo non permanetur [at] et, si a catechumeno factum est, baptismate abluitur; et, si a baptizato, paenitentia et reconciliatione sanatur. Sed numquid propterea dicturi sumus adulterium non esse adulterium, quod sine dubio committitur, si coniuge adultera vivente altera ducitur? Sed hoc adulterii genere excepto nempe non dubitas esse adulterium, si quisquam ducat / viventis uxorem a viro suo per libellum repudii sine ulla mulieris fornicatione dimissam. Quid ergo? Cum viderit se nec ad

CSEL 402

[ar] parcent *PL.*
[as] Romanas leges *edd.*
[at] permanet *PL.*

che vi è possibile contrarre nuove nozze pur continuando esse a vivere, perché volete con tanta determinazione farle morire? Se diciamo cosí, non ti rendi conto quanto il nostro consiglio sarebbe lontano dalla mentalità cristiana? Infatti prima di tutto diciamo il falso, sostenendo che è loro permesso quello che invece non lo è, cioè di risposarsi mentre la prima moglie ancora vive; e in secondo luogo se perdonano ad esse per questo motivo, non perdonano per pietà, ma perché acquistano il pieno diritto ad altre nozze. Infine ti domando: a un marito cristiano è consentito, o secondo l'antica legge divina o secondo il diritto romano, di uccidere la moglie adultera? Se è consentito, è meglio che egli si astenga da entrambe le cose, cioè sia dalla punizione, lecita perché ella pecca, sia dal matrimonio, illecito perché ella vive. Ma se è deciso a scegliere uno dei due partiti, è meglio per lui fare quello che è lecito, cioè punire l'adultera, piuttosto che quello che non è lecito, cioè commettere adulterio finché ella è viva. Se però, cosa che si sostiene con maggior verità, non è lecito a un cristiano uccidere la moglie adultera, ma soltanto ripudiarla, chi potrebbe essere tanto stolto da dirgli: Commetti un'azione illecita, perché ti sia permessa un'altra azione pure illecita? Infatti, dal momento che entrambe le cose secondo la legge di Cristo sono vietate, sia uccidere l'adultera, sia prendere un'altra moglie finché la prima è viva, bisogna astenersi da entrambe, non commettere una trasgressione invece di un'altra. Se poi vorrà proprio fare quello che non è lecito, commetta un adulterio, ma non commetta un omicidio; prenda pure un'altra moglie finché vive la prima, purché non sparga sangue umano. Ma poiché entrambe le azioni sono empie, non deve perpetrare l'una invece dell'altra, ma evitare l'una e l'altra.

Conseguenze assurde dell'obiezione di Pollenzio.

16. 16. Qui vedo quello che potrebbe essere obiettato dagli incontinenti: evidentemente quello che ripudia una moglie adultera ma le permette di vivere, se si risposa, è sempre in stato di adulterio, finché vive la prima. Non recedendo dalla colpa non può fare una fruttuosa penitenza; se è catecumeno, non può essere ammesso al battesimo, perché non si distoglie dalla condizione che lo impedisce, e se è penitente, non può essere riaccolto, finché persiste nello stesso peccato. Se al contrario accusa e uccide l'adultera, una volta commesso questo peccato, non resta colpevole in permanenza, ma se l'ha commesso da catecumeno, viene purificato dal battesimo; se da battezzato, viene risanato dalla penitenza e dalla riconciliazione. E allora in base a questo ragionamento diremo che non è piú tale l'adulterio, che indiscutibilmente si commmette prendendo un'altra moglie, quando è ancora in vita quella adultera? Però, a non considerare questo caso, certo tu non dubiti che l'adulterio sussiste, quando uno sposa una donna che è stata rimandata con il libretto del ripudio senza alcun motivo di fornicazione da parte sua, e il cui marito è ancora vivo. E allora? Costui vedrà che non è ammesso al battesimo, se è catecumeno,

baptismum admitti, si catechumenus est[au], nec utiliter agere paenitentiam, si baptizatus hoc fecit, non corrigendo et relinquendo quod fecit, si eum voluerit et potuerit occidere, cuius duxit uxorem, ut hoc scelus vel baptismate diluatur vel paenitendo solvatur atque ita etiam illud adulterium non permaneat, evacuata muliere a lege viri post mortem viri, sed de transacto quod factum est, per paenitentiam satis fiat, vel regeneratione deleatur; numquid propterea est accusanda lex Christi, tamquam compulerit fieri homicidium, cum sine crimine fornicationis repudiatam ducere, dicit esse adulterium?

Ex sententia Pollentii multo graviora dici possunt quam ipse dixit.

- 17. Hic enim, si parum quid loquamur adtendimus, multo graviora dici possunt quam ipse dixisti. Nam tu dum non vis esse adulteria, si aliae ducantur dimissis adulteris, hoc invenisti: « *Quoniam si haec adulteria dixerimus, cogentur mariti occidere adulteras, quarum vita impediuntur alteras ducere* ». Atque, ut hoc exaggerares, dixisti: « *Non mihi videtur, amantissime pater, hic divinus esse sensus, ubi benignitas et pietas excluditur* ». Si ergo quispiam nolens credere esse adulterium, quando a marito sine fornicationis crimine repudiata ab altero ducitur, et hoc contra te inveniat, quia ista ratione suadetur hominibus homicidia perpetrare et earum maritos, quas eo modo repudiatas duxerint, vel insidiis, quibus potuerint, vel calumniis appetere, vel aliquibus / veris criminibus accusare et occi/dere, ut eis mortuis possint esse coniugia, quae vivis fuerant adulteria, nonne id exaggerando tibi dicturus est: « *Non mihi videtur, amantissime pater, hic divinus esse sensus, ubi non solum benignitas et pietas excluditur, sed etiam ingens malignitas et impietas excitatur* »[42]? Quandoquidem multo est levius et tolerabilius, ut adulteras mariti, quam ut maritos adulteri occidant. Placetne tibi, ut propter hanc vanissimam invidiam dominicae defensionem sententiae deseramus vel eam insuper accusemus, dicentes non debere adulterium iudicari[av], etiamsi praeter causam fornicationis repudiata a viro alteri coniugetur, ne maritum eius, a quo dimissa est, compellatur occidere, dum adulterium in connubium cupit viri prioris morte convertere? Scio tibi hoc non placere, ut propter hanc vanissimam invidiam lex Christi, cum vera inveniatur et sana, dura et inhumana dicatur. Sic itaque non tibi debet videri ideo negandum esse adulterium, quando uxore adultera vivente ducitur altera, quia potest maritus per hoc cogi adulteram occidere, dum cupit sibi licere illa exstincta alteram ducere,

PL 483
CSEL 403

[au] est] *om. PL.*
[av] vindicari *PL.*

[42] POLLENZIO, *Ep. ad Aug.*

e non può fare utilmente penitenza, se ha compiuto quel gesto da battezzato, a meno che non corregga e abbandoni quello che ha fatto. Quindi, se ne avrà l'occasione, può darsi che voglia uccidere l'uomo di cui ha sposato la moglie, affinché questo delitto sia lavato dal battesimo o sciolto dalla penitenza. E cosí non rimane neppure l'adulterio, perché la donna è libera dalla legge del marito dopo la morte di questi; d'altronde il peccato già commesso si può riparare con la penitenza o cancellare con la rigenerazione. Per tutto ciò dunque dovremmo accusare la legge di Cristo come se istigasse a commettere omicidio, perché insegna che è adulterio sposare una che sia stata ripudiata senza colpa di fornicazione?

Ritorsione della teoria di Pollenzio.

- 17. Su questo punto, se non facciamo bene attenzione a come ragioniamo, possiamo arrivare a sostenere cose anche molto piú gravi di quella che hai detto tu. Infatti tu, pretendendo che non c'è adulterio, se ci si risposa dopo aver ripudiato un'adultera, hai trovato questa giustificazione: « *Perché, se in questo caso diremo che c'è adulterio, i mariti saranno spinti ad uccidere le mogli adultere, che vivendo impediscono loro di passare ad altre nozze* ». E per aggravare l'obiezione, hai detto: « *Non mi sembra, padre amantissimo, che l'intendimento divino possa essere presente, dove la benignità e la pietà vengono escluse* ». Ma allora qualcuno, rifiutandosi di credere che costituisca adulterio sposare una donna ripudiata dal marito senza colpa di fornicazione, potrebbe fare proprio la stessa obiezione contro di te. Infatti con questo sistema si inducono gli uomini a commettere omicidi, ad attaccare i mariti delle donne che hanno sposato dopo un ripudio di quel genere con le arti subdole in loro potere o le calunnie, oppure, se questi hanno effettivamente commesso dei delitti, ad accusarli e a farli uccidere, affinché dopo la loro morte sia possibile un matrimonio che durante la loro vita era un adulterio. E non ti potrebbe forse dire, aggravando tutto ciò: « *Non mi sembra, padre carissimo, che l'intendimento divino possa essere presente, dove* non solo *la benignità e la pietà vengono escluse, ma anzi si provocano addirittura enormi malvagità ed empietà*[42]? ». In effetti è molto piú ammissibile e tollerabile che i mariti uccidano le mogli adultere, piuttosto che gli adulteri sopprimano i mariti. Accetteresti forse, per un'avversione cosí insostenibile come questa, di abbandonare la difesa della norma divina, o addirittura di accusarla, dicendo che non si deve ravvisare l'adulterio, anche quando si unisce a un altro una donna ripudiata dal marito senza motivo di fornicazione? Infatti l'altro, nel tentativo di trasformare il suo adulterio in matrimonio con la morte del predecessore, si vedrebbe costretto ad uccidere il marito di costei, dal quale ella è stata ripudiata. Ma non puoi ammettere, lo so, che per un'avversione cosí insostenibile come questa la legge di Cristo, che è riconosciuta sana e giusta, sia chiamata dura e inumana. Dunque allo stesso modo non deve sembrarti giusto negare che ci sia adulterio, quando ci si risposa mentre la moglie adultera è ancora viva. E non devi

si hoc ea vivente non licet facere. Quid? Si enim et illud dicant christianae fidei detractores, cogi homines occidere uxores suas insidiarum sceleribus, quas molestas ferre non possunt, sive diuturno languore laborantes et pati concubitum non valentes sive pauperes sive steriles sive deformes, aliarum spe ducendarum, sanarum, opulentarum, fecundarum, pulcherrimarum, quia eas, quas perpeti nolunt, praeter causam fornicationis repudiare non licet et alteras ducere, ne perpetuo / devincti adulterio nec baptizari possint nec paenitendo sanari, numquid propterea, ne ista homicidiorum scelera perpetrentur, dicturi sumus non esse adulteria repudiatis praeter causam fornicationis uxoribus sibi alteras copulare?

CSEL 404

Sententiae Pollentii alia perabsurda consequentia.

17. 18. Iam vero ex hoc, quod sapis non esse adulterium, si vir uxorem causa fornicationis abiecerit et alteram duxerit, nonne arbitraris cavendum, ne discant viri uxores suas, quas propter alias innumerabiles causas ferre non possunt, moechari cogere, ut ab eis vinculo coniugali per fornicationem, sicut putas, soluto liceat eis alteras ducere, et ex eo, quod illas moechari coegerunt, aut baptismate ablui aut paenitendo sanari, quoniam illis et gratia et medicina negabitur, quamdiu cum adulteris vivent, si prioribus praeter causam fornicationis repudiatis alteras duxerint? Nisi forte quis dicat neminem posse uxorem suam moechari facere, si pudica est; et tamen Dominus: *Omnis qui dimiserit*, inquit, *uxorem suam praeter causam fornicationis facit eam moechari*[43]. Utique propterea, quia cum esset pudica cum viro, tamen dimissa cogitur per incontinentiam vivo priore alteri copulari, et hoc est moechari. Quodsi hoc ista non fecerit, tamen ille, quantum in ipso est, facere compulit; et hoc ei Deus peccatum, etiamsi illa casta permaneat, imputabit. Sed / quis nesciat, quam sint rarissimae, quae ita pudice vivant cum viris, ut, etiamsi ab eis dimittantur, alios non quaerant[az]? Incomparabiliter quippe numerus est amplior feminarum, quae cum pudice adhaereant maritis, tamen, si dimissae fuerint a maritis, non differunt nubere. Cum ergo crediderint homines / Domino dicenti: *Omnis qui dimiserit uxorem suam praeter causam*

PL 484

CSEL 405

[az] requirant *PL*.

[43] Mt 5, 32.

addurre il motivo che il marito, se non può prendere una seconda moglie finché l'adultera vive, nel desiderio che ciò gli divenga lecito con la sua morte, può essere costretto ad ucciderla. Che te ne sembrerebbe, se i detrattori della fede cristiana dicessero anche questo: gli uomini sono costretti a sopprimere le proprie mogli con segreti delitti, quando esse sono diventate per loro un peso insopportabile, o perché non sono in grado di sostenere i doveri coniugali a causa di una prolungata malattia, o perché sono povere, o sterili, o brutte? Infatti se essi aspirano a risposarsi con una donna sana, ricca, feconda, bellissima, non sono autorizzati a ripudiare la moglie che non possono piú sopportare al di fuori del motivo di fornicazione. Se ne prendono un'altra restano legati permanentemente alla condizione di adúlteri, e non possono essere né battezzati né risanati dalla penitenza. E allora, appunto perché non siano commessi questi delitti di omicidio, diremo che non c'è adulterio quando ci si sposa una seconda volta, dopo aver ripudiato la prima moglie al di fuori del motivo di fornicazione?

Altra conseguenza aberrante della teoria di Pollenzio.

17. 18. Al contrario, quando tu consideri che un uomo, ripudiando la moglie per motivo di fornicazione e risposandosi, non commette adulterio, non pensi che bisogna temere questa conseguenza, che gli uomini imparino a spingere proprio all'adulterio le mogli divenute loro insopportabili per le piú varie ragioni? Una volta che essi abbiano sciolto, come tu ritieni, il vincolo coniugale per mezzo dell'infedeltà, diventa loro possibile prendere un'altra moglie; e dalla colpa commessa spingendo la prima all'adulterio si possono poi purificare con il battesimo o sanare con la penitenza. Se invece ripudiano la moglie innocente e si risposano, sarà negata ad essi la grazia e la medicina (13), finché continueranno a vivere con il compagno illegittimo. Forse si potrebbe obiettare che nessuno può indurre la propria moglie a commettere adulterio, se essa è pudica; e tuttavia il Signore ha detto: *Chiunque ripudia la propria moglie, eccetto per la causa di fornicazione, la induce a commettere adulterio*[43]. Evidentemente una donna, benché fosse pudica finché viveva con il marito, una volta ripudiata può essere indotta dall'incontinenza a unirsi a un altro uomo, mentre vive ancora il primo, e questo è commettere adulterio. E se anche quella sapesse resistere, tuttavia il marito, per quanto sta in lui, è responsabile di avervela spinta; e questo peccato gli sarà da Dio imputato, anche se la moglie rimane casta. Ma chi non sa quanto siano rare le donne capaci di vivere tanto pudicamente con il marito che, se vengono ripudiate, non ne cerchino un altro? Certo è incomparabilmente piú alto il numero di quelle che, pur vivendo onestamente insieme ai mariti, una volta ripudiate, non tardano a risposarsi (14). Ora gli uomini che

(13) Cioè la grazia del battesimo e la medicina della penitenza.
(14) Cf. anche ciò che dice Ag. nel *De fide et operibus* 35.

fornicationis facit eam moechari[44]; si crediderint et tibi dicenti muliere fornicante licere viro eius alteram ducere, quisquis voluerit propter alias quaslisbet molestias carere uxore, cui iunctus est, prius eam moechari faciat sine fornicatione dimittendo, ut tunc ducat alteram, cum fuerit illa moecha nubendo; ac sic a priore peccato, quo eam moechari fecit, sive per baptismum sive per paenitentiam liberatus, sine suo adulterio sibi habere videatur, quam post prioris adulterium tamquam hinc soluto matrimonii vinculo alteram duxit[ba]. Quod quidem si fuerit machinatus, et uxorem suam moecham faciet, et ipse quamvis post adulterium coniugis aliam ducendo moechus erit nihilque illi proderit quod tibi credidit et non ei potius, qui nullo excepto ait: *Omnis qui reliquerit uxorem suam et aliam duxerit, moechatur*[45].

Quando continentia necessaria sit (18, 19-20, 22)

Sunt qui propter necessitatem et qui pro munere ampliore continentiam suscipiant.

18. 19. Quibus omnibus consideratis atque tractatis restat, ut ab eis, qui haec fideliter audiunt, dicatur nobis, quod Domino dictum est: *Si talis est causa cum uxore, non expedit nubere.* Quibus et nos quid respondeamus, nisi quod ipse respondit? *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi, qui de matris utero sic nati sunt; et sunt eunuchi, qui facti sunt ab hominibus; et sunt eunuchi, qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum. Qui potest capere, capiat*[46]. Ergo qui potest capiat, quod non omnes capiunt. Possunt autem capere hi[bb] quibus hoc praestat Dei misericordia occulta, sed non iniusta[bc]. Sed in his omnibus, / *qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum,* alii sunt, qui in utroque sexu concubitum nesciunt, alii, qui experti et aversi sunt, partim quidem illicite, partim vero licite experti. Porro in his, qui licite experti sunt, quidam sunt, qui nonnisi licite, quidam et licite et illicite. Sunt quippe in eis, qui coniugia sua tantum sciunt; sunt autem, qui et alias feminas ac stupra quaelibet. Sed qui post concubitum coniugum se ipsos

CSEL 406

[ba] duxerit *PL.*
[bb] hi] *om. CSEL.*
[bc] sed non iniusta] sed iusta *mss. PL.*

[44] *Ibidem.*
[45] Lc 16, 18.
[46] Mt 19, 10-12.

credono alle parole del Signore, che dice: *Chiunque ripudia la propria moglie, eccetto che per la causa di fornicazione, la induce all'adulterio*[44], se poi presteranno fede anche a te, quando dici che, se la moglie è adultera, è lecito al marito prenderne un'altra, chiunque, per qualsiasi motivo di insofferenza, voglia liberarsi della moglie a cui è congiunto, non deve far altro che ripudiarla senza motivo della fornicazione, per indurla a commettere adulterio. Quando la donna l'abbia commesso risposandosi, sarà libero di passare ad altre nozze a sua volta. Cosí, purificatosi o attraverso il battesimo o attraverso la penitenza dal peccato che commise inducendo la moglie all'infedeltà, crederà di potersi tenere l'altra donna senza adulterio da parte sua perché l'avrebbe sposata dopo l'adulterio della prima, come se da ciò fosse stato sciolto il vincolo coniugale. Ma invece, se egli con una simile macchinazione indurrà la propria moglie all'adulterio, risposandosi, sia pure dopo l'infedeltà della donna, sarà adultero a sua volta; e non gli gioverà a nulla di aver creduto a te, e non piuttosto a Colui che senza eccezione dice: *Ogni uomo che ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, è adultero*[45].

Casi in cui la continenza è inevitabile (18, 19-20, 22)

Casi in cui la continenza è necessaria e casi in cui è volontaria.

18. 19. Dopo aver considerato e sviluppato tutto ciò, non rimane a coloro che ci ascoltano con fede, che dire a noi ciò che fu detto al Signore: *Se tale è la condizione dell'uomo rispetto alla moglie, non conviene sposarsi.* E a questi che cosa potremmo rispondere a nostra volta, se non quello che Egli rispose: *Non tutti comprendono questa parola, ma solo quelli ai quali è concesso. Infatti ci sono eunuchi che sono nati cosí dal grembo della madre, e ci sono eunuchi che sono stati fatti tali dagli uomini, e ci sono eunuchi che si sono resi tali da se stessi per il regno dei cieli. Chi è in grado di intendere, intenda*[46]. Dunque chi può, intenda ciò che non tutti possono intendere. E possono intendere quelli ai quali la misericordia di Dio, occulta, ma non ingiusta, concede questa possibilità. Fra tutti coloro *che si fecero eunuchi da se stessi per il regno dei cieli,* ve ne sono alcuni dell'uno e dall'altro sesso che ignorano il rapporto carnale; altri che l'hanno sperimentato, chi in maniera lecita e chi illecita, e se ne sono poi distolti. Di questi ultimi, che l'hanno sperimentato in maniera lecita, alcuni non l'hanno sperimentato che in questa maniera, altri sia in quella lecita che in quella illecita. Ci sono certo tra di essi quelli che conoscono solo il proprio coniuge, ma ci sono anche quelli che conoscono anche altre donne e ogni sorta di impudicizie. Ma fra quelli che si rendono eunuchi per il regno dei cieli dopo aver conosciuto i rapporti carnali nel matrimonio, ci sono coloro che perdono il coniuge per la morte, oppure che di reciproco accordo fanno voto di continenza, o che, obbligati alla sepa-

castrant propter regnum caelorum, aut morte amittunt coniuges aut ex consensu cum eis continentiam profitentur aut ex necessitate divortiorum, ne vivis coniugibus se aliis copulando adulteria perpetrent, castrant *se ipsos propter regnum caelorum*, non ut clariores ibi esse possint, sed quod aliter esse ibi non possint: nam qui non ista necessitate se continent, sed boni appetitione melioris, possent ibi esse etiam servata pudicitia coniugali, quamvis in praemiis minoribus, tamen intus. Qui vero propterea se continent, quia prioribus coniugibus vivis timent aliis coniugari, maiorem curam debent gerere pro salute, quam gesserunt illi, a quibus continentia pro / munere delecta est ampliore. Tunc quippe ibi erunt, si adulteri non erunt; si autem non continent, adulteri erunt; quia viventibus coniugibus pristinis non coniugibus alteris, sed adulteris adhaerebunt. Et si a regno caelorum aberunt, ubi erunt, nisi ubi salvi non erunt?

PL 485

Deo adiuvante, quod erat ex necessitate coeptum, fiet caritate perfectum. CSEL 407

19. 20. Hos igitur alloquor, ut quod facere deberent, si haberent coniuges diuturno languore marcentes [bd] vel loco sibi inaccessibili absentes vel animositate illicita continentes; hoc faciant, si habuerint coniuges adulterina inquinatione sordentes et propter hoc a suo consortio divortientes [be]; non alia quaerant coniugia, quia non erunt coniugia sed adulteria. Cum enim par forma sit in hoc vinculo viri et uxoris, sicut uxor *vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro* [47]; ita et vir vivente uxore vocabitur adulter, si fuerit cum alia muliere. Etsi enim gravius, qui praeter causam fornicationis, *omnis* tamen, *qui dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, moechatur* [48]. Non eos terreat sarcina continentiae; levis erit, si Christi erit; Christi erit, si fides aderit, quae impetrat a iubente quod iusserit. Non eos frangat, quod videtur eorum continentia necessitatis esse, non voluntatis, quia et illi, qui eam voluntate delegerunt, fecerunt eam esse necessitatis, quoniam iam sine damnatione ab illa deviare non possunt, et qui in eam necessitate contrusi sunt, faciunt eam esse voluntatis, si non de se ipsis, sed de illo, a quo est bonum omne, confidunt. Illi ad eam conscenderunt causa maioris gloriae, ut amplius aliquid invenirent; isti ad

[bd] marcescentes *PL*.
[be] divortiantes *PL*.

[47] Rom 7, 3.
[48] Lc 16, 18.

razione, evitano di commettere adulterio risposandosi, mentre il coniuge è ancora vivo. Tutti costoro *si rendono eunuchi per il regno dei cieli,* non per esservi piú splendenti, ma perché ad altra condizione non possono esservi. Infatti quelli che hanno scelto la continenza al di fuori di questi casi di necessità, solo per il desiderio di un bene maggiore, sarebbero potuti entrare comunque fra gli eletti, benché fra quelli di minor merito, anche se si fossero limitati ad osservare la pudicizia coniugale. Ma coloro che si contengono perché, essendo ancora vivo il primo coniuge, si fanno scrupolo di unirsi a un altro, devono avere per la loro salvezza una cura maggiore di quelli che hano scelto la continenza per ricevere un premio piú grande. Essi entreranno certo nel regno dei cieli, se non diverranno adulteri. Ma diverranno adulteri, se non resteranno continenti, perché, vivendo il primo coniuge, non saranno uniti da un secondo matrimonio, ma da un adulterio. E se non saranno nel regno dei cieli, dove saranno, se non dove non c'è salvezza?

Se c'è la fede, il fardello della continenza sarà leggero.

19. 20. Io esorto quindi costoro a fare quello che dovrebbero fare, se avessero coniugi sofferenti di lunghe malattie, o assenti in località che essi non possono raggiungere, o che si astengono dal rapporto coniugale per illecita avversione. Lo facciano anche se hanno coniugi insudiciati dalla lordura di un adulterio, che sciolgono per questo la loro unione; non cerchino altri matrimoni, perché non saranno matrimoni, ma adultèri. Infatti, essendo uomo e donna sottoposti alla stessa legge in questo legame, come la moglie *vivente il marito, sarà chiamata adultera, se si unisce a un altro uomo* [47] cosí anche l'uomo, vivente la moglie, sarà chiamato adultero, se si unisce a un'altra donna. Infatti anche se è piú grave il caso di chi ripudia senza il motivo della fornicazione, tuttavia *chiunque ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, è adultero* [48]. Non li intimorisca il fardello della continenza: sarà leggero, se sarà di Cristo; sarà di Cristo, se ci sarà la fede, che ottiene da Colui che ordina la forza di compiere ciò che ha ordinato. Non li scoraggi il fatto che la loro continenza sembra provenire dalla necessità e non dal volere. Anche coloro che la scelsero per loro volere, la fecero diventare una necessità, perché ormai non potrebbero deviare da essa senza dannarsi; al contrario quelli che vi sono stati spinti dalla necessità, la rendono volontaria, se confidano non in se stessi, ma in Colui da cui proviene ogni bene. I primi si innalzarono ad essa con lo scopo di una gloria maggiore, per conseguire qualcosa di piú elevato; i secondi si rifugiarono in essa con la preoccupazione della salvezza eterna, per non perire. Ma gli uni e gli altri rimangano costanti, gli uni e gli altri procedano fino alla fine nella direzione a cui sono pervenuti, ardano d'entusiasmo, preghino supplicando. Infatti quelli devono preoccuparsi della loro salvezza, per il timore di cadere dall'alto proposito che ha intrapreso la loro volontà; e questi non devono disperare della gloria, se scelgono di persistere nel sacri-

eam confugerunt cura salutis novissimae, ne perirent; utrique permaneant, utrique in quod pervenerunt ambulent usque in finem, ferveant studiis, supplicent votis, quia et illis salus cogitanda est, ut ab eo quod voluntas arripuit cadere timeant, et istis gloria desperanda non est, si in eo quod necessitas intulit, persistere diligant[bf]. Fieri enim potest, ut Deo terrente / et hortante, convertente et implente humanus in melius mutetur affectus, atque ita voveant sine coniugiis et sine ullo concubitu atque immunda libidinis attrectatione perseverantissime vivere, ut etiamsi separata coniugia locum ducendi alias moriendo aperuerint, claudatur ex voto, quod patet ex licito et quod erat ex[bg] necessitate coeptum, fiat caritate perfectum. Talibus profecto id retribuetur, quod illis, qui vel pari consensu cum coniugibus hoc voverunt, vel nullis coniugiis alligati propter maius bonum continentiam delegerunt. Si autem ita se continent, ut, si moriantur quarum vita coniugari impediuntur, alias ducere cogitent; profecto etiamsi prius ipsi in tali continentia de corpore abscendant, non eis imputatur nisi ad pudicitiam coniugalem, propter quam non faciunt, quod facerent, si liceret. Hac quippe intentione continenter vivere, parum est ad accipienda illius quae liberius eligitur continentiae praemia, sed sufficit ad cavenda adulteria.

CSEL 408

Viri pudicitia cum mulieribus pares sint.
PL 486

20. 21. Haec autem me de utroque sexu memineris dicere, sed maxime propter viros, qui propterea se feminis superiores esse arbitrantur, ne pudicitia pares sese[bh] dignentur: in qua etiam praeire debuerunt, ut eos illae tamquam sua capita sequerentur. Quando autem lex prohibet adulteria, si obtentu incontinentiae carnalis infirmitatis admittatur excusatio, multis sub nomine falsae impunitatis pereundi aperitur occasio. Neque enim carnem non habent feminae, quibus viri aliquid tale nolunt licere, quasi eis, quia viri sunt, liceat. Sed absit, ut melioris sexus[bi] tamquam honori debeatur, quod pudori detrahitur, cum honor iustus virtuti, non vitio debeatur. Quin immo cum a feminis utique habentibus carnem tantam flagitant castitatem, ut, quando ab uxoribus diutissime peregrinantur, velint eas / ab adulterino concubitu incontaminatas fervorem transigere iuventutis (et plurimae pudicissime transigunt, et maxime Syrae, quarum mariti negotiandi quaestibus occupati, iuvenes adulescentulas deserunt, et vix aliquando senes ad aniculas revertuntur) eo ipso evidentius convincuntur non esse impossibile, quod se non posse causantur. Si enim hoc non posset infirmitas hominum, multo minus id posset sexus infirmior feminarum.

[bf] deligant *PL.*
[bg] ex] *om. PL.*
[bh] sese] esse *PL.*
[bi] Sed... sexus] Sed absit hoc a meliori sexu, ut *Lov.*

ficio che ha loro imposto la necessità. Può certo avvenire che, sotto la mano di Dio che atterrisce ed esorta, che dirige e adempie, l'inclinazione umana si volga al meglio; di conseguenza possono in seguito far voto di vivere con assoluta perseveranza senza matrimonio, senza alcun rapporto carnale, senza alcuna pratica impura della libidine. E se anche il matrimonio viene sciolto dalla morte del coniuge e si apre la possibilità di nuove nozze, una promessa può escludere ciò che oramai si presenta come lecito, e ciò che era cominciato per necessità, può essere portato a termine per ardore di carità. Essi certo verranno ricompensati allo stesso modo di coloro che fecero questo voto di comune accordo con il coniuge o che senza essere stretti dal vincolo matrimoniale scelsero la continenza per raggiungere un bene maggiore. Se invece essi restano continenti, ma con l'intenzione di risposarsi qualora muoia la donna che fa loro da ostacolo per un nuovo matrimonio, anche se sono essi a morire per primi in questo stato di continenza, non viene ascritta a loro merito se non la pudicizia coniugale. Infatti solo per questa non fanno quello che farebbero, se fosse lecito. Certo vivere in continenza con questa intenzione è troppo poco per ricevere lo stesso premio di quella continenza che si sceglie del tutto liberamente, ma è abbastanza per evitare l'adulterio.

Esempio della continenza dei chierici.

20. 21. Ricordati poi che io dico queste cose per l'uno e per l'altro sesso, ma specialmente per gli uomini, i quali si credono superiori alle donne proprio per non doversi degnare di essere loro pari nella pudicizia; e invece dovrebbero superarle in questa virtú, in modo che esse possano seguirli come guide. Ma dal momento che la legge proibisce l'adulterio, se per scusare questa colpa si mette avanti la debolezza carnale dell'incontinenza, per molti sotto il nome di una falsa impunità si apre l'occasione di perdersi. Infatti anche le donne possiedono la carne, eppure ad esse gli uomini non concedono alcuna di quelle libertà che sarebbero lecite a loro perché sono uomini. Ma non sia mai che al sesso piú forte sia assegnato come un onore ciò che si sottrae alla pudicizia: un giusto onore si deve alla virtú, non al vizio. Gli uomini al contrario pretendono dalle donne, che pure hanno una carne, una castità assoluta. Quando devono viaggiare lontano dalle mogli molto a lungo, esigono che esse trascorrano il fervore della giovinezza del tutto incontaminate da relazioni illecite. E la maggior parte lo fanno, vivendo nel modo piú pudico, soprattutto le donne di Siria, i cui mariti, occupati negli affari del commercio, le lasciano che essi sono giovani e le mogli adolescenti, e ritornano talvolta solo da vecchi, quando esse pure sono attempate. Con ciò stesso viene loro comprovato con tutta evidenza che non è impossibile ciò che essi protestano di non potere. Se infatti non lo potesse la debolezza degli uomini, molto meno lo potrebbe il sesso ancora piú debole delle donne.

Clericorum continentiae exemplum proponitur.

22. Unde istos, qui virilem non putant excellentiam nisi peccandi licentiam, quando terremus, ne adulterinis coniugiis haerendo pereant in aeternum, solemus eis proponere etiam continentiam clericorum, qui plerumque ad eamdem sarcinam subeundam capiuntur inviti eamque susceptam usque ad debitum finem, Domino adiuvante, perducunt. Dicimus ergo eis: Quid? Si et vos ad hoc subeundum populorum violentia caperemini, nonne susceptum caste custodiretis officium, repente conversi ad impetrandas vires a Domino, de quibus numquam antea cogitastis? Sed illos, inquiunt, honor plurimum consolatur. Respondemus: Et vos timor multo amplius moderetur [bl]. Si enim hoc multi Dei ministri repente atque inopinate impositum susceperunt, sperantes se illustrius in Christi hereditate fulgere, quanto magis vos adulteria cavendo, vivere continenter debetis, metuentes non in regno Dei minus lucere, sed in gehenna ignis ardere? Haec atque huismodi eis, ut possu/mus, dicimus, qui quoquo modo a se discedentibus vel propter adulterium dimissis coniugibus suis alias volunt ducere et, cum prohibentur, infirmitatem nobis carnis opponunt. Sed iam liber etiam iste claudendus est et rogandus Deus, ut aut eos temptari non sinat separationibus coniugum aut ita sinat, ut timor periclitantis salutis fiat illis amplioris sive probatioris occasio castitatis.

CSEL 409

[bl] Et... moderetur] Et vos timor amplior moderetur *Lov.*

- 22. Dunque costoro fanno consistere la superiorità maschile esclusivamente nella licenza di peccare; ma quando cerchiamo di inculcare in essi il timore di perire in eterno, se mantengono relazioni adulterine, siamo soliti portare loro ad esempio la continenza dei chierici. Questi per lo piú sono designati contro la loro volontà ad assumersi questo stesso fardello, ma una volta che lo hanno accettato, lo portano con l'aiuto di Dio fino al fine dovuto. Diciamo dunque ad essi: Allora? Se anche voi foste costretti ad addossarvi questo peso dalla violenza del popolo (15), non custodireste castamente il dovere che avete accolto, rivolgendovi subito al Signore per ottenerne le forze alle quali prima non avevate mai pensato? Ma, obiettano, li ripaga abbondantemente l'onore. Rispondiamo: E a voi molto di piú sia di freno il timore. Se dunque molti ministri del Signore accettarono questo dovere imposto loro all'improvviso e inaspettatamente, nella speranza di risplendere piú luminosi nell'eredità di Cristo, quanto piú voi dovete vivere in continenza guardandovi dall'adulterio, nel timore non di risplendere di meno nel regno di Dio, ma di ardere nel fuoco della Gehenna? Queste e altre considerazioni dello stesso genere facciamo, nelle nostre possibilità, a coloro che ad ogni costo vogliono risposarsi quando la moglie li abbandona o quando essi la ripudiano per adulterio, e che al divieto ci oppongono la debolezza della carne. Ma ormai bisogna chiudere anche questo libro, e pregare Iddio perché non permetta che essi siano esposti alla tentazione dall'abbandono del coniuge; o se lo permette, perché il timore di porre a repentaglio la loro salvezza divenga per essi occasione di una castità maggiore o piú sperimentata.

(15) Spesso nelle comunità africane i fedeli eleggevano i propri sacerdoti acclamandoli in chiesa e talvolta costringendoli ad accettare con vera e propria violenza. Ippona, al tempo di Ag., fu teatro di due casi simili; uno riuscito, quello di Ag. stesso (*Ep.* 21; *Serm.* 355, 1), e uno non riuscito, quello di Piniano (*Ep.* 126).

SANT'AGOSTINO

LE NOZZE E LA CONCUPISCENZA

TESTO LATINO DELL'EDIZIONE MAURINA
CONFRONTATO CON IL CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM

INTRODUZIONE, TRADUZIONE E NOTE DI
NELLO CIPRIANI

INTRODUZIONE

Il De nuptiis et concupiscentia *si presenta, da sempre, composto di due libri che non erano stati originariamente concepiti dall'autore come parti integranti di un'unica opera e che risultano diversi per struttura, per tono, come pure per il valore storico e dottrinale.*

Ciò nonostante Agostino stesso li volle riuniti insieme sotto un unico titolo per due motivi esplicitamente accennati nelle Retractationes: *l'unità del contenuto e l'identità del destinatario, che in qualche modo li aveva provocati*[1].

In realtà, erano stati scritti e pubblicati alla distanza di almeno un anno l'uno dall'altro e mentre il primo sviluppa un discorso organico su un tema ben preciso (il matrimonio e la concupiscenza, appunto), il secondo è la risposta, necessariamente frammentaria e discontinua, a una serie di rilievi critici di un avversario pelagiano alla dottrina contenuta nel primo libro.

Anche il tono è diverso: nel primo libro il discorso è disteso e familiare[2]*: Agostino sa di rivolgersi a un personaggio, il conte Valerio, che appoggia la sua causa e che per di piú è suo ammiratore e accanito lettore*[3]*. Unica preoccupazione sembra quella di dare una soluzione chiara ed esauriente alle accuse mossegli dagli avversari senza arrecare molestia, con un libro prolisso e difficile, all'autorevole destinatario*[4]*. Il secondo libro è ancora diretto a Valerio, ma ormai l'avversario pelagiano ha un volto e un nome preciso e la sua voce, sostenuta da una grande abilità dialettica, tocca tasti delicati e vomita accuse gravi, capaci, qualora non venissero subito ribattute, di gettare un'ombra sul prestigio e sull'autorevolezza acquisita nella Chiesa intera dal vescovo di Ippona. La risposta assume cosí toni fortemente polemici con la ritorsione delle accuse: di frode nelle citazioni*[5] *e nell'esegesi*[6]*, di ignoranza*[7] *e di eresia*[8]*, con rilievi ironici*[9]*, con apostrofi sarcastiche*[10] *e perfino con malevole insinuazioni*[11].

---

[1] *Retract.* 2, 53. Pensando che i due libri corressero separati, Ag. dà qui l'*incipit* di tutti e due, facendo un'eccezione al metodo seguito ordinariamente, che è quello di dare l'*incipit* solo del primo libro; eccezione che viene fatta altre volte per casi simili (*Retract.* 2, 25. 56-57).
[2] *Ep.* 200, 3.
[3] *Ibidem.*
[4] *De nupt. et concup.* 1, 2, 2. 35, 40.
[5] *De nupt. et concup.* 2, 2, 6.
[6] *Ne nupt. et concup.* 2, 14, 28-29.
[7] *De nupt. et concup.* 2, 8, 19.
[8] *De nupt. et concup.* 2, 3, 8. 12, 25. 18, 33.
[9] *De nupt. et concup.* 2, 5, 14. 7, 17. 12, 25.
[10] *De nupt. et concup.* 2, 3, 9.
[11] *De nupt. et concup.* 2, 35, 59-60.

Diseguale, si diceva, è pure il valore storico e dottrinale dei due libri. Il primo per un verso può essere considerato il completamento logico della speculazione sul matrimonio compiuta nel De bono coniugali, *per un altro verso offre un bilancio di quanto Agostino era andato dicendo a proposito della concupiscenza, in rapporto al matrimonio e alla trasmissione del peccato originale. Sarà proprio questo ormai il campo di battaglia preferito da Giuliano d'Eclano per attaccare il vecchio Agostino e che terrà impegnato il vescovo africano sino alla morte.*

Il secondo libro invece segna già la conclusione, per cosí dire, del primo round di quell'aspro combattimento e si tratta di una conclusione, di cui neppure l'autore si mostrava, per la verità, tanto sicuro ed entusiasta, giacché era una risposta condotta sulla base di testi frammentari e di dubbia autenticità[12]*: la vera risposta all'*Ad Turbantium *di Giuliano si avrà solo piú tardi nel* Contra Iulianum.

Stando cosí le cose, non deve molto sorprendere la decisione di pubblicare in questa sede il primo libro separatamente dal secondo: lo aveva fatto già Agostino, che inviò il primo a Valerio, giudicandolo un'opera in se conclusa e non pensando lontanamente all'aggiunta di un secondo. D'ora in avanti, dunque, queste note introduttive si interesseranno soltanto del De nuptiis et concupiscentia *I, per rievocare le circostanze storiche che lo videro nascere e rilevarne la struttura e il contenuto dottrinale.*

Occasione e destinatario

Quando Agostino, verso la fine del settembre del 418, ritornò a Ippona dal viaggio, che lo aveva portato a Cesarea di Mauritania, per incarico di Papa Zosimo[13]*, a incontrarsi col vescovo donatista Emerito*[14]*, trovò sul suo tavolo diverse lettere provenienti dall'Italia e recapitategli durante la sua assenza. Le lettere che maggiormente valsero a sollevarlo dalla fatica furono certamente quelle che venivano da Ravenna da parte del* Comes *Valerio, perché le attendeva da tempo con impazienza e preoccupazione*[15].

Chi era Valerio? Perché Agostino era tanto preoccupato per il ritardo di una sua risposta? I motivi e le circostanze, che provocarono la composizione del nostro libro, saranno chiariti dalla risposta che daremo a queste domande.

I titoli onorifici, a lui rivolti dal vescovo di Ippona, sono quelli riservati ai personaggi di alto rango: dominus illustris et merito praestantissimus[16], tua praestantia[17], illustris vir[18], sublimitas tua[19], tua Excellentia[20], *oltre a quello costante di* comes.

Piú precisamente siamo informati che egli occupava una posizione assai elevata nell'amministrazione dello stato nel settore militare[21]*. Si son fatte parecchie ipotesi per identificarlo con personaggi conosciuti da altri documenti e per*

[12] *De nupt. et concup.* 2, 2, 2; *Ep.* 207.
[13] *Epp.* 190, 1, 1; 193, 1, 1.
[14] *Retract.* 2, 51.
[15] *Ep.* 200, 1.
[16] *Epp.* 200, 1; 206.
[17] *Ep.* 206; *De nupt. et concup.* 2, 2, 2.
[18] *Retract.* 2, 53.
[19] *Ep.* 200, 1; *De nupt. et concup.* 2, 1, 1.
[20] *Ep.* 200, 1.
[21] *De nupt. et concup.* 1, 2, 2; 2, 1, 1.

indicare con esattezza la carica da lui ricoperta, senza giungere peraltro a nessuna conclusione certa[22].

Agostino, comunque, confessa di aver atteso a lungo e con impazienza una sua risposta, dopo che egli stesso gli aveva scritto per primo e piú di una volta[23]. *Non conosciamo le ragioni che avevano spinto il vescovo di Ippona a rivolgersi a questo personaggio della corte di Ravenna. Ma possiamo immaginarle.*

Dopo che il Papa e l'imperatore si decisero a condannare i pelagiani come eretici, verso la metà del 418, costoro abbandonarono l'atteggiamento guardingo e conciliante tenuto fino allora e che aveva indotto il clero di Roma a una prudente riabilitazione di Pelagio e Celestio[24]. *Vistisi condannati, passarono decisamente allo scoperto, accusando di eresia i loro avversari. Sappiamo che l'animatore di quella violenza reazione pelagiana fu Giuliano d'Eclano, figlio del vescovo Memorio, amico di Agostino ed egli stesso suo ospite, forse, a Ippona*[25].

L'accusa, rivolta dai pelagiani ai loro avversari e soprattutto ad Agostino, era quella di manicheismo, in particolare di condannare il matrimonio, attribuendo ad esso la trasmissione del peccato originale[26]. *Si trattava di una vecchia accusa, che Agostino aveva già discusso e respinto nel* De peccatorum meritis et remissione[27]. *Ma nel clima arroventato, che si era creato in seguito alla condanna, ritornò in primo piano piú forte e insistente che mai.*

Agostino dovette averne avuto sentore, insieme ai tentativi degli eretici di ottenere la revisione della sentenza con un nuovo processo, prima di partire per la Mauritania, mentre era occupato a Cartagine a scrivere il De peccato originali, *giacché, proprio nell'ultime pagine del libro e quasi all'improvviso risuona netta e tagliente l'obiezione:* ergo malum sunt nuptiae[28].

La risposta fu sbrigativa: il tempo stringeva e sembrava sufficiente la confutazione fatta. Tuttavia volle cautelarsi scrivendo proprio al conte Valerio, sul quale i pelagiani facevano maggiori pressioni per raggiungere il loro obiettivo. Ma la risposta si fece attendere a lungo con grossi patemi di Agostino, che giustamente temeva un altro colpo di scena, dopo quello compiuto da Zosimo.

Solo al ritorno dalla Mauritania i timori e le preoccupazioni svanirono. Le lettera di Valerio, confermate dalla viva voce del presbitero Firmo, che ne era stato il latore, dissiparono ogni dubbio: il conte era un amico di Agostino, ne appoggiava la causa e, facendosi forte della sua autorità, si era opposto efficacemente ai tentativi dei pelagiani[29]. *Tra tante belle notizie ricevette anche una informazione, che reclamava un suo pronto intervento: gli eretici avevano fatto pervenire nelle mani del conte un loro scritto, in cui proprio Agostino veniva apertamente accusato di condannare il matrimonio con la dottrina sul peccato originale*[30]. *L'appoggio e la stima di Valerio erano troppo importanti perché non si affrettasse a chiarire la sua posizione. Senza attendere una esplicita richiesta,*

---

22 Cf. A. DE VEER, *Le comes Valerius*, in *BA* 23, pp. 661-666.
23 *Ep.* 200, 1.
24 Cf. le lettere del Papa Zosimo ai vescovi africani: *Magnum pondus* e *Postquam nobis* (Mansi IV, 350. 353).
25 Cf. *Ep.* 101; *Contra Iul., o.i.* 5, 26.
26 *De nupt. et concup.* 1, 1, 1; *Retract.* 2, 53.
27 *De peccat. mer. et rem.* 1, 29, 57.
28 *De gratia Chr. et de p. orig.* 2, 32, 38.
29 *De nupt. et concup.* 1, 2, 2; *Ep.* 200, 2.
30 *De nupt. et concup.* 1, 2, 2; *Retract.* 2, 53.

si mise quindi subito al lavoro con impegno per rielaborare la dottrina del matrimonio alla luce di quella sulla trasmissione del peccato originale per via di generazione, tramite la concupiscenza carnale la quale, perché disordinata, è segno che la natura trasmessa non è piú quale fu all'inizio della creazione, ma è quella « decaduta », cioè privata, a causa del peccato del primo uomo, dei doni divini. Non era un problema facile e di fatto la composizione del libro risultò laboriosa[31]. *Portato a termine gli ultimi mesi dello stesso anno o i primi dell'anno seguente, fu recapitato a Valerio da Firmo e molto presto giunse nelle mani di Giuliano, che gli oppose i quattro libri dell'*Ad Urbantium. *Iniziava cosí l'interminabile polemica tra i due, che costrinse Agostino a replicare prima con il* De nuptiis et concupiscentia *II e poi con i sei libri* Contra Iulianum. *La morte lo colpí mentre era intento a rispondere agli otto libri* Ad Florum, *che Giuliano aveva opposto al suo* De nuptiis et concupiscentia *II.*

Struttura e contenuto

L'obiettivo che Agostino si propone di raggiungere con questo trattato non è, propriamente, quello di approfondire ed estendere la ricerca sugli aspetti positivi del matrimonio, già tanto bene avviata qualche decennio prima nel De bono coniugali, *sebbene quello, piú limitato, ma anche irto di difficoltà e di rischi, di operare una chiara distinzione tra i beni propri del matrimonio e la concupiscenza*[32], *al fine di individuare in questa il veicolo attraverso il quale si trasmette il peccato originale nella generazione, senza sminuire la bontà del matrimonio.*

Vuole cioè anzitutto offrire la dimostrazione che condannare la concupiscenza della carne non equivale a condannare il matrimonio, secondo l'accusa rivoltagli[33], *né che la naturale bontà del matrimonio vale a eliminare l'intrinseco disordine della concupiscenza o addirittura ne costituisce un elemento costitutivo, come pretendono i pelagiani*[34]. *In secondo luogo, ma nell'intenzione di Agostino è la cosa piú importante, vuole ribadire la teoria secondo la quale è proprio attraverso e a causa di questo disordine accidentale, ma ormai inseparabile compagno di ogni unione sessuale, che l'uomo nasce peccatore e bisognoso di redenzione. I pelagiani infatti « lodando la concupiscenza come un bene naturale, intendono rafforzare la loro pestifera eresia, per cui la prole che nasce per suo tramite non contrae alcun peccato originale »*[35].

Nel trattato del 401, invece, si era proposto di dimostrare contro Gioviniano e i suoi ammiratori che è possibile ammettere la superiorità della verginità sullo stato coniugale, « senza togliere a questo alcun merito e senza gettare su di esso il disprezzo »[36], *come avevano fatto i manichei e, sia pure in misura minore, alcuni polemisti cattolici. Si era posto insomma il problema dei motivi per i quali il matrimonio dev'essere considerato un bene in se stesso*[37] *e non solo in rapporto a mali peggiori*[38].

---

[31] *De nupt. et concup.* 1, 35, 40.
[32] *De nupt. et concup.* 1, 1, 1. 35, 40.
[33] *De nupt. et concup.* 1, 5, 6.
[34] *De nupt. et concup.* 1, 7, 8. 35, 40.
[35] *De nupt. et concup.* 1, 35, 40.
[36] *Retract.* 1, 22.
[37] *De bono coniug.* 3, 3.
[38] *De bono coniug.* 8, 8.

Nel De nuptiis et concupiscentia *I sono messi a frutto i risultati di quell'indagine per quanto concerne la dottrina dei beni del matrimonio, senza ulteriori approfondimenti particolari. Piú che a illustrare e a sviluppare con nuovi argomenti quella dottrina, l'impegno di Agostino è qui rivolto a mettere in risalto, fin dall'inizio della trattazione, i contrasti che lo dividono dai pelagiani. Cosí, contro l'eccessiva esaltazione del libero arbitrio, viene sottolineato il carattere gratuito della castità coniugale, anche a proposito dei coniugi privi di fede, sebbene essi, proprio a motivo di tale mancanza, non siano in grado poi di fare buon uso del dono di Dio e operino con intenzioni egoistiche e terrestri*[39]. *Se la castità coniugale è un dono di Dio, argomenta Agostino, evidentemente l'unione sessuale dell'uomo e della donna, compiuta in vista della procreazione dei figli, è un bene naturale, che il sopraggiungere della concupiscenza carnale non può distruggere. Per lo scopo che si era prefisso questa argomentazione teologica era piú che sufficiente, senza bisogno di ulteriori prove razionali, anche se di fatto vengono di nuovo ricordate le* Tabulae matrimoniales *e il comportamento « umano » di certi animali*[40].

Quello che invece sta piú a cuore ad Agostino è mostrare subito la originaria estraneità della concupiscenza dal primitivo matrimonio benedetto da Dio e la sua intima natura di disordine, resa evidente dalla generale esperienza della vergogna che l'accompagna dopo il peccato[41]. *Queste tesi, negate dai pelagiani, vengono sottolineate da ripetuti accenni polemici: « Stando cosí le cose, senza dubbio sbagliano coloro i quali, quando sentono biasimare la libidine carnale, credono che sia condannato il matrimonio, come se questo morbo provenisse dal matrimonio e non dal peccato »*[42]*; « proprio perché la bontà del matrimonio non poté essere distrutta da questo male sopraggiunto, gente sconsiderata pensa che esso non sia un male, ma faccia parte essenziale del matrimonio »*[43].

Anche il richiamo dei coniugi cristiani a un comportamento corretto nell'uso del matrimonio e il ricordo della poligamia dei patriarchi veterotestamentari[44] *sono dettati dalla stessa preoccupazione di ribadire quella distinzione: gli sposi cristiani oltre al dovere di serbarsi mutua fedeltà, nell'uso del matrimonio sono tenuti a considerare la concupiscenza carnale come una necessità inevitabile e a mirare solo alla procreazione della prole. Fu questa intenzione, unita all'urgenza di moltiplicare i figli, che rese accettabile la poligamia dei patriarchi, non certo la ricerca del piacere sensibile.*

Un posto a parte è dato al terzo dei beni propri del matrimonio: il sacramento[45]. *Ma si badi bene. Questa particolare attenzione non è dovuta tanto al desiderio di una piú approfondita indagine su un punto cosí originale e importante della speculazione teologica agostiniana, quanto piuttosto alla preoccupazione, sempre presente, di mostrare ancora l'accidentalità della concupiscenza carnale anche nei riguardi di questo misterioso legame, che unisce gli sposi per tutta la vita. Viene cosí ricordato il caso, allora abbastanza frequente, di sposi*

[39] *De nupt. et concup.* 1, 3, 3-4.
[40] *De nupt. et concup.* 1, 4, 5.
[41] *De nupt. et concup.* 1, 5, 6-7, 8.
[42] *De nupt. et concup.* 1, 5, 6.
[43] *De nupt. et concup.* 1, 7, 8.
[44] *De nupt. et concup.* 1, 8, 9-9, 10.
[45] *De nupt. et concup.* 1, 10, 11.

che di mutuo accordo rinunciano ai raporti sessuali, per vivere nella continenza, senza che per questo venga meno il loro vincolo coniugale.

« Anzi, esclama Agostino, esso sarà piú stabile in quanto quell'accordo, che dev'essere osservato con piú amorosa concordia, è stato da loro raggiunto non negli abbracci voluttuosi dei corpi, ma negli slanci volontari degli animi »[46]*. D'altronde, i coniugi cristiani, che decidono di vivere cosí, contano su un precedente illustre, qual è quello del matrimonio di Maria e di Giuseppe, i genitori di Gesú. Agostino insiste sulla « verità » di questo matrimonio, osservando come in esso si siano realizzati tutti e tre i beni del matrimonio, nonostante l'assoluta mancanza dei rapporti sessuali e come Cristo anzi abbia voluto nascere da una Vergine. Si tratta di un'osservazione di grande importanza agli occhi di Agostino, tanto è vero che percorre come un leitmotiv tutto il trattato*[47]*. In effetti, la nascita verginale di Cristo gli permette di concludere da una parte che dall'unione sessuale dell'uomo e della donna, a causa della concupiscenza, nasce un uomo col peccato originale, dall'altra che « cotesta libidine non è un bene proprio del matrimonio, ma disonestà per quelli che peccano, e necessità per quelli che generano »*[48]*.*

Alla luce di quest'ultimo principio viene abbozzato per i coniugi cristiani un codice morale, il cui intento preminente però non è quello di dare norme pratiche di comportamento sessuale, bensí ancora quello di discernere la concupiscenza dai beni del matrimonio, pronunciando una severa condanna di alcune conseguenze piú gravi della bramosia del piacere[49]*.*

A questo punto il tema della distinzione della concupiscenza dai beni del matrimonio poteva considerarsi esaurito, ma non era stata ancora pienamente ribattuta l'accusa di condannare il matrimonio. Rimaneva cioè sempre il fatto che, a parere di Agostino, anche « dal matrimonio regolare e legittimo di persone battezzate » nascono uomini peccatori[50]*. Come considerare buono il matrimonio se per esso si estende il potere del diavolo? Non sarà uno strumento diabolico?*

Il problema era stato già affrontato nel De peccatorum meritis et remissione *e la prima risposta ritorna anche qui: i battezzati non generano in quanto figli di Dio, in virtú del germe di vita nuova ricevuto nel sacramento, ma in quanto figli del secolo, bisognosi di essere liberati ancora dalla corruzione della carne*[51]*. « Ci si domanda, dice Agostino, come un figlio possa ereditare la condizione di schiavo anche da genitori già riscattati. E poiché non è facilmente comprensibile alla ragione né spiegabile con le parole, gli infedeli non lo credono », eppure persino in natura abbiamo esempi del genere, come si può costatare nel caso dell'oleastro che nasce sia dal seme di un oleastro sia da quello di un olivo*[52]*.*

In realtà, a parte l'esempio addotto, l'argomentazione gode di un fondamento piú solido: la fede cristiana, espressa nei riti batesimali, attesta nei bambini la presenza del peccato, che non può essere se non quello originale[53]*. Ebbene, questa presenza non si spiega con i beni del matrimonio: non da essi si è potuto propa-*

---

[46] *De nupt. et concup.* 1, 11, 12.
[47] *De nupt. et concup.* 1, 1, 1. 11, 13. 24, 27. 35, 40.
[48] *De nupt. et concup.* 1, 12, 13.
[49] *De nupt. et concup.* 1, 13, 14-17, 19.
[50] *De nupt. et concup.* 1, 18, 20.
[51] Cf. *De pecc. mer. et rem.* 2, 9, 11.
[52] *De nupt. et concup.* 1, 19, 21.
[53] *De nupt. et concup.* 1, 20, 22.

gare il peccato nei bambini, ma dalla concupiscenza carnale, identificata con la paolina « legge del peccato » e resa manifesta dall'universale sentimento di pudore che accompagna l'atto sessuale[54].

Considerata in se stessa, la concupiscenza nel battezzato non è un peccato, se non quando le si dà il consenso; si chiama peccato impropriamente nel senso che è frutto e può diventare causa di peccato[55]. *Nei bambini non battezzati invece è un reato che li rende prigionieri del diavolo, « non in quanto nati dal bene, che costituisce la bontà del matrimonio, bensí perché nati dal male della concupiscenza »*[56]. *Col battesimo viene rimesso il reato, ma resta la concupiscenza. Essa tuttavia « non rimane alla maniera di una sostanza, come un corpo o uno spirito, ma è uno stato affettivo di cattiva qualità, come un languore »*[57].

*Dietro la guida della testimonianza dell'Apostolo (*Rom. 7, *15-25) viene quindi descritta la tragica condizione dell'uomo, anche battezzato, costretto a lottare per non consentire ai desideri della concupiscenza e teso alla meta, irraggiungibile in questa terra, della loro totale soppressione*[58]. *Una tale impossibilità non può certo essere portata a pretesto per scusare i propri cedimenti*[51], *al contrario ci invita a ricercare il rimedio nella grazia di Dio e ci indica « verso quale meta dobbiamo dirigere i nostri sforzi durante questa vita mortale e a quale traguardo potremo arrivare nella beatissima immortalità futura »*[60]. *Siamo tuttora in attesa della completa e definitiva redenzione di tutto il nostro essere, che si avrà soltanto quando « non rimarrà nessuna traccia della viziosa concupiscenza e la nostra carne, guarita da quella pestifera malattia e rivestita interamente di immortalità, continuerà a vivere nell'eterna beatitudine »*[61].

Nelle ultime pagine si avverte la preoccupazione di accordare il discorso sulla permanenza nei battezzati di « una certa forza occulta » del peccato originale, da cui nascerà un altro amaro oleastro[62], *con il discorso sulla efficacia del battesimo. Con il sacramento della rigenerazione « sono purificati e guariti assolutamente tutti i mali degli uomini rigenerati, non solo tutti quei peccati rimessi al momento del battesimo, ma anche quelli che sono contratti in seguito per ignoranza o per umana debolezza », « e non solo tutti i peccati, ma assolutamente tutti i mali ». Questa totale purificazione dell'anima e del corpo non è certo accessibile nell'orizzonte della vita terrena, ma è riservata al secolo futuro*[63].

L'esposizione si conclude con una annotazione di grande rilievo. Tutto il trattato, abbiamo fatto notare, poggia sul convincimento che la trasmissione del peccato originale dai genitori ai figli avvenga a causa della concupiscenza inerente alla unione procreatrice dell'uomo e ella donna. Ebbene, la fonte ispiratrice o almeno la conferma piú autorevole di tale convinzione è Ambrogio, il quale nel Commento al profeta Isaia *cosí diceva: « Rimane dunque valida la regola per cui nessuno che sia nato dall'uomo e dalla donna, cioè mediante quel-*

[54] *De nupt. et concup.* 1, 21, 23-22, 24.
[55] *De nupt. et concup.* 1, 23, 25.
[56] *De nupt. et concup.* 1, 24, 27.
[57] *De nupt. et concup.* 1, 25, 28.
[58] *De nupt. et concup.* 1, 27, 30-31, 36.
[59] *De nupt. et concup.* 1, 28, 31.
[60] *De nupt. et concup.* 1, 29, 32.
[61] *De nupt. et concup.* 1, 31, 35.
[62] *De nupt. et concup.* 1, 33, 38.
[63] *De nupt. et concup.* 1, 33, 38-34, 39.

l'unione corporale, risulta immune dal peccato. Se uno poi risulta immune dal peccato, risulta immune anche da un simile concepimento »[64].

Alla fine Agostino confessa come la composizione del libro gli sia riuscita particolarmente laboriosa tanto per la lunghezza quanto per la difficoltà del tema affrontato. C'è da credergli, soprattutto per le difficoltà incontrate. Si trattava di operare una sintesi armoniosa e lucida di dottrine ugualmente sentite e, almeno agli occhi degli avversari, contrastanti: da una parte la bontà naturale del matrimonio, già studiata in tutti i suoi aspetti nel De bono coniugali, *dall'altra la teoria della concupiscenza quale veicolo del peccato originale, come si era andata sviluppando dal* De diversis quaestionibus ad Simplicianum, *al* De peccatorum meritis et remissione, *al* De peccato originali[65]. *Confrontato con questi precedenti scritti, il nostro libro non contiene sostanziali novità: i diversi elementi erano già stati trattati, a volte anche con maggiore ricchezza di analisi e di argomentazioni. Basta confrontare l'analitica esposizione dei « beni » del matrimonio fatta nel* De bono coniugali *con quella del presente trattato, in cui il* bonum prolis *e il* bonum fidei *sono compresi nel concetto di* pudicitia coniugalis, *mentre vengono trascurati altri aspetti positivi del matrimonio in relazione all'esistenza della società e all'azione moderatrice sulla passione*[66].

Neppure la morale coniugale viene ora esplicitamente giustificata con la teoria filosofica sulla distinzione dei beni in rapporto alla loro necessità, anche se è sottintesa[67]. *Eppure di quel trattato ritornano frequentemente concetti e persino espressioni letterali, come è indicato nelle note esplicative.*

Tuttavia la nuova prospettiva, aperta dalla polemica pelagiana, esigeva una rielaborazione di quegli elementi, che conducevano a un naturale arricchimento dottrinale: si pensi al tema del matrimonio di Maria e Giuseppe e al campo dei problemi connessi alla morale coniugale e sessuale. L'intenzione di bollare la concupiscenza spinge Agostino a sottolineare, oltre la fornicazione e l'adulterio, altri gravi peccati, come l'esposizione dei figli, l'aborto e le pratiche anticoncezionali. Anzi, proprio a proposito di queste pratiche, la condanna severa e netta di Agostino ha esercitato un influsso enorme nella teologia morale dei secoli seguenti: il testo del De nuptiis et concupiscentia *I*[68] *fu inserito letteralmente nel diritto canonico da Graziano e fu conosciuto come il canone* Aliquando.

---

[64] *De nupt. et concup.* 1, 35, 40.
[65] I riferimenti per il *De peccat. mer. et rem.* si possono trovare nelle note illustrative; per gli altri scritti cf. *De divv. qq. ad Simpl.* 1, 1, 13; 2, 20; *De gratia Chr. et de p. orig.* 2, 33, 38-39, 44.
[66] *De bono coniug.* 1, 1. 3, 3. 6, 6.
[67] *De bono coniug.* 9, 9. 16, 18.
[68] *De nupt. et concup.* 1, 15, 17.

SCUOLA FABRIANESE (metà XIV sec.)
S. Agostino libera un prigioniero
Fabriano, chiesa di S. Agostino

DE NUPTIIS ET CONCUPISCENTIA

LE NOZZE E LA CONCUPISCENZA

EPISTOLA AD VALERIUM COMITEM *

DOMINO ILLUSTRI ET MERITO PRAESTANTISSIMO ATQUE IN CHRISTI DILECTIONE CARISSIMO FILIO VALERIO AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM

PL 412
CSEL 209
NBA 23, 408

1. Cum diu moleste haberem, quod aliquotiens scripserim et nulla tuae Sublimitatis rescripta meruerim, repente epistolas tres tuae Benignitatis accepi: unam non ad me solum datam per coepiscopum meum Vindemialem et non longe post per compresbyterum Firmum duas, qui vir sanctus nobisque, ut ab illo scire potuisti, familiarissima caritate coniunctus multa nobiscum de tua Excellentia colloquendo et veraciter insinuando qualem te *in Christi visceribus* [1] noverit non solum eas quas memoratus episcopus vel quas ipse attulit, sed etiam illas quas non accepisse quaerebamur litteras vicit. Et ideo de te narratio eius suavior nobis erat, quia ea dicebat, quae ipse non posses ne quidem me inquirente rescribere, ne tuarum laudum, quod sancta Scriptura prohibet [2], fieres praedicator. Quamquam et ego verear haec ad te scribere, ne suspicionem adulantis incurram, domine illustris et merito praestantissime atque in Christi dilectione carissime fili.

NBA 410

CSEL 210

2. Laudes itaque tuas in Christo, sive magis in te laudes Christi, vide quid mihi delectationis et laetitiae fuit audire ab illo qui nec fallere me posset propter fidem suam et eas ignorare non posset / propter amicitiam tuam. Sed alia et ab aliis, etsi non tam multa vel certa, verumtamen audivimus, fides tua quam sit sana et catholica, quam pia exspectatio futu/rorum, quae Dei fratrumque dilectio, quam non superbe sapias in excelsis honoribus

[1] Phil 1, 8.
[2] Prov 27, 2.

LETTERA AL CONTE VALERIO *

A VALERIO ILLUSTRE SIGNORE E FIGLIO, NON SOLO MERITAMENTE ECCELLENTISSIMO MA ANCHE CARISSIMO NELL'AMORE DI CRISTO, AGOSTINO INVIA SALUTI NEL SIGNORE

1. Ero già da tempo inquieto per averti scritto piú di una volta senza aver mai ricevuto una risposta dall'Eccellenza tua, quand'ecco ricevo all'improvviso ben tre lettere da parte della tua Benevolenza. Una era diretta non a me solo e mi è stata recapitata da Vendemiale, mio collega nell'episcopato; altre due mi sono state recapitate non molto dopo da Firmo, santo mio confratello nel sacerdozio, unito a me — come tu hai potuto sapere da lui stesso — da strettissimi vincoli d'affetto. Egli, parlandomi a lungo di te e ragguagliandomi con sincerità sulla tua personalità quale egli l'ha conosciuta *nell'affetto di Cristo* [1], ha superato non solo la lettera recapitatami dal suddetto vescovo, o quelle recapitatemi da lui stesso, ma anche quella che ci lamentavamo di non aver ricevuto. Pertanto quel che mi diceva di te mi riusciva tanto piú gradito in quanto m'informava di cose di cui tu non avresti potuto parlarmi in una tua risposta, nemmeno se te le avessi chieste, per evitare di lodarti proclamando da te stesso le tue virtú, cosa questa proibita dalla Sacra Scrittura [2]. Io stesso, del resto, ho un certo ritegno a scriverti cosí, per paura d'incorrere nel sospetto di adularti, mio illustre ed eccellentissimo signore e figlio carissimo nell'affetto di Cristo.

2. Vedi quale piacere e quale gioia sia stata per me sentir parlare delle tue virtú in Cristo, o meglio delle virtú di Cristo in te, da una persona come lui che non poteva né ingannarmi data la sua lealtà né ignorarle data la tua amicizia. Avevamo comunque già sentito dire da altre persone altre cose, sebbene non tante né tanto sicure, quanto cioè sia pura e cattolica la tua fede, con quanto spirito di fede aspetti la vita futura; quanto grande è il tuo amore verso Dio e verso i fratelli, quanto grande è la tua modestia nelle tue alte funzioni di magistrato; come non riponi le tue speranze nelle ricchezze malsicure, ma nel Dio vivente, e come sei ricco d'opere

---

* Questa lettera, la 200ª dell'epistolario agostiniano, è tratta dal volume *Lettere*, III: NBA 23, 408-411, trad. L. Carrozzi.

nec speres in incerto divitiarum, sed in Deo vivo et dives sis in operibus bonis[3], quam sit domus tua requies solaciunque sanctorum et terror impiorum, quantae tibi curae sit, ne quis insidietur membris Christi, coopertus velamine nominis Christi, sive in veteribus eius sive in recentioribus inimicis, quamque sis eorumdem inimicorum saluti providus, infertus errori. Haec atque huius modi, ut dixi, et ab aliis solemus audire; sed nunc ea per supradictum fratrem plura et testatiora cognovimus.

3. Porro autem de pudicitia coniugali, ut eam quoque in te laudare et amare possimus, quid audiremus nisi ab aliquo interiore familiari tuo, qui vitam tuam non in superficie, sed penitus nosset? de hoc itaque tuo bono, Dei dono, me quoque delectat familiarius et aliquanto diutius loqui tecum. Scio me non esse oneri tibi, si aliquid prolixum mitto, quod legendo diutius sis nobiscum, nam et hoc comperi, quod inter tuas multas magnasque curas facile ac libenter legas nostrisque opusculis, etiam quae ad alios conscripsimus, si qua in manus tuas venire potuerunt, admodum delecteris. Quanto magis quod ad te scribitur, ubi tamquam praesenti loquar, et advertere dignaris attentius et accipere gratius? Ab hac ergo epistola perge ad librum, quem simul misi, qui tuae Reverentiae et cur conscriptus sit et cur ad te potissimum missus ipse suo principio commodius intimabit.

[3] 1 Tim 6, 17-18.

buone[3]; come la tua casa è ristoro e sollievo dei buoni Cristiani e il terrore degl'empi, quanto ti preoccupi che gli antichi o recenti nemici di Cristo coperti dal manto del nome di Cristo non tendano insidie ai membri di Cristo e con quanto zelo provvedi alla salvezza dei medesimi membri e quanto tu sia nemico dell'errore. Queste informazioni e altre consimili — come ho detto — sentiamo dire di solito anche da altre persone, ma ora ne abbiamo apprese molto piú numerose e piú documentate per bocca del suddetto nostro fratello Firmo.

3. Inoltre come avremmo potuto sentir parlare della tua castità coniugale, per poterla amare e lodare tra le altre tue virtú, se non l'avessimo sentito da un tuo amico sí intimo da conoscere non superficialmente, ma a fondo la tua vita? Di questa tua virtú, ch'è un dono di Dio, piacerebbe anche a me parlartene in tono piú familiare e un po' piú a lungo. Sono sicuro di non farti cosa spiacevole se t'invio un mio scritto alquanto prolisso affinché, leggendolo, tu sia piú a lungo in mia compagnia. Sono infatti venuto a sapere anche questo, cioè che tu, pur fra le tue numerose e gravi occupazioni, trovi il tempo e leggi volentieri e provi gran piacere nel leggere le nostre opere, anche quelle scritte per altre persone, che per caso siano potute capitare nelle tue mani; quanto piú attentamente ti degnerai di porgere orecchio e quanto maggiormente gradirai uno scritto che si rivolge proprio a te stesso e nel quale io ti parlo come se tu mi fossi presente? Da questa lettera potrai poi passare al libro che ti ho mandato insieme; in esso, proprio all'inizio, troverai piú esattamente spiegato perché l'ho scritto e perché l'ho mandato di preferenza alla tua Reverenza.

DE NUPTIIS ET CONCUPISCENTIA

LIBER PRIMUS

Pelagiani Augustinum accusant nuptias damnare hominisque diabolo tribuere.
PL 413
CSEL 211

1. 1. Haeretici novi, dilectissime fili Valeri, qui medicinam Christi, qua peccata sanantur, carnaliter natis parvulis necessariam non esse contendunt, damnatores nos esse nuptiarum operisque divini, quo ex maribus et feminis Deus homines creat, invidiosissime clamitant, quoniam dicimus eos qui de tali commixtione nascuntur trahere originale peccatum, de quo Apostolus dicit[a]: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*[1], eosque de parentibus qualibuscumque nascantur non negamus adhuc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo, et per eius gratiam de potestate eruti tenebrarum, in regnum illius[2], qui ex eadem sexus utriusque commixtione nasci noluit, transferantur. Hoc ergo quia dicimus, quod antiquissima / atque firmissima catholicae fidei regula continetur, isti novelli et perversi dogmatis adsertores, qui nihil peccati esse in parvulis dicunt, quod lavacro regenerationis abluatur, tamquam damnemus nuptias, et tamquam opus Dei, hoc est hominem, qui ex illis nascitur, opus diaboli esse dicamus, infideliter vel imperite calumniantur nec advertunt, quod ita nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari, sicut adulteriorum et fornicationum malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari. Nam sicut peccatum, sive hinc sive inde a parvulis trahatur, opus est diaboli; sic homo, sive hinc, sive inde nascatur, opus est Dei. Intentio igitur huius libri haec est, ut, quantum nos Dominus adiuvare dignatur, car/nalis concupiscentiae malum, propter quod homo, qui per

CSEL 212

PL 414

---

[a] ait *PL.*

---

[1] Rom 5, 12.
[2] Cf. Col. 1, 13.

LE NOZZE E LA CONCUPISCENZA

LIBRO PRIMO

I pelagiani accusano Agostino di condannare il matrimonio e di attribuire l'uomo al diavolo.

1. 1. I nuovi eretici, dilettissimo figlio Valerio, che sostengono che non sia necessaria ai bambini, nati secondo la carne, la medicina di Cristo, che li guarisce dai peccati, vanno gridando con animo sommamente malevolo che io condanno il matrimonio e l'opera divina, con la quale Dio crea gli uomini dall'unione dell'uomo e della donna. Questo perché affermo che coloro che nascono da una tale unione contraggono il peccato originale, a proposito del quale l'Apostolo dice: *Per un solo uomo entrò il peccato nel mondo e per il peccato la morte e cosí si trasmise a tutti gli uomini, nel quale tutti hanno peccato*[1] (1) e perché affermo che essi, quali che siano i loro genitori, sono sempre sotto il potere del diavolo se non rinascono in Cristo e, strappati dal potere delle tenebre per la grazia di Cristo, non sono trasferiti nel regno di colui[2], che non volle nascere dall'unione dei due sessi. A causa di queste affermazioni, dunque, contenute nell'antichissima e saldissima regola della fede cattolica, questi assertori di una nuova e perversa dottrina, secondo i quali nei bambini non c'è alcun peccato che debba essere lavato con il lavacro della rigenerazione, mi vanno calunniando, non so se per slealtà o per ignoranza, come se condannassi il matrimonio e come se dicessi che l'opera di Dio, cioè l'uomo che da esso nasce, sia opera del diavolo. Non avvertono che non si può accusare la bontà del matrimonio per il male originale che da esso si contrae, allo stesso modo che non si può scusare la malizia dell'adulterio e della fornicazione per il bene naturale che ne deriva. In effetti, come il peccato è opera del diavolo, sia che i bambini lo contraggano da un'unione legittima che da una illegittima, cosí l'uomo è opera di Dio sia che nasca dall'una che dall'altra unione. Ecco dunque lo scopo di questo libro: distinguere, per quanto Dio si degnerà di aiutarmi, dalla bontà del matrimonio

(1) La traduzione di *Rom* 5, 12 segue l'interpr. che ne dava Ag., per il quale sogg. di *pertransiit* è il peccato e non la morte, come intendevano i pelagiani; quanto al greco trad. della *Vulg.* con *in quo*, non attribuiva il valore di congiunzione (= perché, per il fatto che), ma quello di pronome rel., riferito a *peccatum* o meglio ancora ad *hominem* (cf. *De pecc. mer. et rem.* 1, 10, 11; *C. duas epp. Pel.* 4, 47).

illam nascitur, trahit originale peccatum, discernamus a bonitate nuptiarum. Haec enim quae ab impudentibus impudenter laudatur pudenda concupiscentia nulla esset, nisi homo ante peccasset, nuptiae vero essent, etiamsi nemo peccasset; fieret quippe sine isto morbo seminatio filiorum in corpore vitae illius, sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis huius [3].

Cur liber ad comitem Valerium mittabur.

CSEL 213

2. 2. Cur autem ad te potissimum de hac re scribere voluerim, tres maximae causae sunt, quas breviter intimabo. Una est, quia donante Christo, magna tibi est observantia pudicitiae / coniugalis. Altera, quia profanis istis novitatibus, quibus hic disputando resistimus, tu potestate curando et instando efficaciter restitisti. Tertia, quoniam quiddam litterarum ab eis conscriptum in tuas manus venisse cognovi, quod licet fide robustissima irriseris; bonum est tamen, ut etiam noverimus defendendo adiuvare quod credimus; et apostolus enim Petrus *paratos nos esse* praecipit *ad satisfactionem* [b] *omni poscenti nos rationem de fide* et *spe nostra* [4]. Et apostolus Paulus, *Sermo,* inquit, *vester in gratia conditus sit sale, ut sciatis quomodo oporteat vos unicuique respondere* [5]. Ista sunt praecipue quae me compulerunt, ut in hoc volumine tecum haberem qualem Dominus dignaretur donare sermonem. Nam mihi numquam placuit cuiquam illustri viro, et tanta quanta es ipse sublimitate conspicuo, praesertim non otiosa dignitate iam fruenti, sed adhuc actibus publicis eisdemque militaribus occupato /, aliquid meorum opusculorum legendum non a me petenti, non tam diligenter quam impudenter impingere. Si quid ergo tale nunc feci, propter eas quas commemoravi causas, dignanter ignosce et benivolum animum ad ea quae sequuntur intende.

PL 415

Pudicitia coniugalis donum Dei est.

CSEL 214

3. 3. Donum Dei esse etiam pudicitiam coniugalem beatissimus Paulus ostendit, ubi de hac re loquens ait: *Volo autem omnes homines esse sicut me ipsum; sed unusquisque proprium donum habet a Deo, alius quidem sic, / alius vero sic* [6]. Ecce et hoc donum esse dixit a Deo, etsi inferius quam illa continentia, in qua omnes

[b] ad confessionem *CSEL.*

[3] Cf. Rom 7, 24.
[4] 1 Pt 3, 15.
[5] Col 4, 6.
[6] 1 Cor 7, 7.

il male della concupiscenza carnale, a causa della quale l'uomo, che per essa nasce, contrae il peccato originale. Questa vergognosa concupiscenza, che dagli spudorati viene spudoratamente lodata, non esisterebbe neppure se l'uomo non avesse peccato; il matrimonio, invece, esisterebbe lo stesso, anche se nessuno avesse peccato, giacché la generazione dei figli nel corpo di quella vita avverrebbe senza questo morbo, senza del quale ora, nel corpo di questa morte, non può avvenire [3].

Dedica del libro al conte Valerio.

2. 2. Accennerò ora brevemente alle tre principali ragioni che mi hanno spinto a scrivere proprio a te su questo argomento. La prima è che tu vivi, con l'aiuto di Cristo, nell'osservanza scrupolosa della castità coniugale; la seconda è che a queste scellerate novità, alle quali io mi oppongo in questo scritto con la discussione, tu ti sei opposto efficacemente facendo uso diligente e tenace della tua autorità (2); la terza è l'informazione ricevuta che è giunto nelle tue mani un certo loro scritto e, sebbene nella tua solidissima fede te ne sia preso gioco, è bene nondimeno che sappiamo anche sostenere le nostre convinzioni difendendole. Anche l'apostolo Pietro, infatti, ci ordina di essere pronti a *dare soddisfazione a chiunque ci domandi ragione della nostra fede e della nostra speranza* [4]. L'apostolo Paolo aggiunge: *Il vostro discorso sia sempre condito di sale per la grazia, di modo che sappiate come dovete rispondere a ciascuno* [5]. Questi sono i principali motivi che mi hanno spinto a fare un discorso con te in questo volume, secondo l'aiuto che il Signore vorrà concedermi. A me non è mai piaciuto costringere nessun personaggio illustre a leggere qualche mio opuscolo senza una sua esplicita richiesta, perché lo ritengo piú segno di sfrontatezza che di zelo. Tanto meno lo avrei fatto con te, che sei in una posizione tanto elevata e per di piú non godi ancora di una tranquilla carica onorifica (3), ma sei tuttora oberato dall'attività pubblica e per giunta di ordine militare. Se ora, dunque, mi son deciso a tal passo, per le ragioni sopra ricordate, gentilmente perdonami e presta benevola attenzione alle pagine che seguono.

La castità coniugale è un dono di Dio.

3. 3. Che la castità coniugale sia anch'essa un dono di Dio è indicato da san Paolo, quando trattando di questo argomento dice: *Desidero che tutti gli uomini siano come sono io; ma ciascuno ha da Dio il suo proprio dono, uno in un modo e l'altro in un altro* [6]. Ecco dunque, anche essa è detta un dono di Dio; sebbene inferiore a quella continenza, nella quale avrebbe desiderato che si trovassero tutti al pari di lui, nondimeno la considera un dono

---

(2) Della opposizione di Valerio ai pelagiani parla anche Giuliano nell'*Ad Florum* (cf. *C. Iul. o. i.* 1, 10; 2, 14).

(3) Si tratta di una reminiscenza ciceroniana (cf. FOLLIET, « Otiosa dignitas ». *Une réminiscence cicéronienne dans* « De nupt. et conc. 1, 2, 2 »: REA 17 [1971], pp. 59-67).

volebat esse sicut se ipsum, tamen donum a Deo. Unde intellegimus, cum haec praecipiuntur, ut fiant, nihil aliud ostendi quam inesse nobis oportere ad haec accipienda et habenda etiam propriam voluntatem. Cum vero dona Dei esse monstrantur, a quo petenda sint discitur, si non habentur, et cui sint agendae gratiae, si habentur, nostrasque voluntates ad haec expetenda, sumenda, retinenda parum valere, nisi divinitus adiuventur.

Pudicitia coniugalis infidelium.

4. Quid ergo dicimus, quando et in quibusdam impiis invenitur pudicitia coniugalis? utrum eo peccare dicendi sunt, quod dono Dei male utantur, non id referentes ad cultum eius a quo acceperunt? an forte nec dona Dei putanda sunt ista, quando haec infideles agunt, secundum Apostoli sententiam dicentis: *Omne quod non est ex fide peccatum est*[7]? Quis autem audeat dicere donum Dei esse peccatum? Anima enim et corpus et quaecumque bona animae et corporis naturaliter insita, etiam in peccatoribus dona Dei sunt; quoniam Deus, non ipsi ista fecerunt. De his autem quae faciunt dictum est: *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Cum igitur faciunt haec homines sine fide, quae videntur ad coniugalem pudicitiam pertinere, sive hominibus placere quaerentes, vel sibi vel aliis, sive in his rebus quas vitiose concupiscunt humanas molestias devitantes sive daemonibus servientes, non peccata cohercentur, sed aliis peccatis alia peccata vincuntur. Absit ergo pudicum veraciter dici, qui non propter Deum verum fidem connubii servat uxori.

Pudicitia coniugalis et virginitas non sunt verae nisi verae fidei mancipantur.
CSEL 215

PL 416

4. 5. Copulatio itaque maris et feminae generandi causa bonum est naturale nuptiarum. Sed isto bono male utitur, qui bestialiter utitur, ut sit eius intentio in voluptate libidinis, non in voluntate propaginis. Quamquam in nonnullis animalibus rationis expertibus, sicut in plerisque alitibus, et coniugiorum quaedam quasi confoederatio custoditur et socialis nidificandi sollertia vicissimque ovorum dispertita tempora fovendorum et nutriendorum opera alterna pullorum magis eas videri faciunt agere, cum coeunt, negotium substituendi / generis quam explendae libidinis. Quorum duorum

[7] Rom 14, 23.

di Dio. Da qui si comprende come i precetti di praticare queste virtú non significhino altro se non che per riceverle e conservarle ci debba essere in noi anche la nostra volontà. Quando invece sono presentate come dono di Dio, ci viene indicato a chi dobbiamo chiederle, se ne siamo sprovvisti, e chi dobbiamo ringraziare, se le possediamo; veniamo pure a sapere che le nostre volontà, se non sono aiutate dal cielo, valgono ben poco nel desiderare, nel ricevere e nel conservare queste virtú.

La castità dei coniugi privi di fede.

- 4. Che dire allora quando troviamo la castità coniugale anche in alcuni uomini infedeli? Dobbiamo forse pensare che essi pecchino per il cattivo uso che fanno del dono di Dio, non indirizzandolo al culto di Dio, dal quale lo hanno ricevuto? Oppure la castità degli infedeli non si deve nemmeno considerare dono di Dio, secondo il detto dell'Apostolo: *Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato*[7]? Ma chi osa dire che un dono di Dio è peccato? L'anima e il corpo, infatti, come ogni altro bene inerente per natura all'anima e al corpo, anche quando si trovano nei peccatori, sono doni di Dio, proprio perché ne è Dio l'autore e non essi. E' delle loro azioni invece che l'Apostolo disse: *Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato*. Quando, dunque, uomini privi di fede compiono atti che sembrano propri della castità coniugale sia per il desiderio di piacere agli uomini — a se stessi o ad altri —, sia per evitare le umane molestie connesse alle cose che viziosamente bramano, sia per servire i demoni, non reprimono il peccato, ma vincono un peccato con un altro peccato. Guardiamoci quindi dal chiamare casto in tutta verità colui che osserva la fedeltà coniugale senza l'intenzione di onorare il vero Dio.

La castità coniugale e la verginità sono vere virtú solo nei fedeli.

4. 5. Pertanto, l'unione dell'uomo e della donna fatta con l'intenzione di generare è il bene naturale del matrimonio. Ma di questo bene fa un cattivo uso colui che se ne serve come le bestie, con l'intenzione cioè rivolta al piacere libidinoso, anziché alla volontà di procreare (4). Quantunque, perfino alcuni animali privi di ragione, come la maggior parte degli uccelli, osservano una specie di patto coniugale: associano la loro solerzia nel fare il nido, si avvicendano in tempi diversi nella cova delle uova e si alternano nel procurare il cibo ai piccoli. Questo comportamento sembra mostrare che, quando essi si accoppiano, piú che al soddisfacimento

(4) La bontà naturale del matr. è dedotta dal fatto che la castità coniugale è un dono di Dio. Il suo corretto uso però (esclusione della ricerca del piacere e volontà di procreare) è dedotto, in questo testo, dal comportamento di alcuni animali e dalla clausola: *filiorum procreandorum causa* delle *Tabulae matrimoniales* (cf. *De bono con.* 19, 22; 26, 34). In questo trattato veniva chiamata in causa anche la teoria della distinzione dei beni in rapporto alla loro necessità (*De b. con.* 9, 9; 16, 18). Altrove avanzerà la t. della distinzione dei piaceri (*C. Iul.* 4, 14, 65-73). Sul matrimonio e la procreazione cf. *De Gen. ad litt.* 9, 2, 3 ss.

illud est in pecore simile hominis, hoc in homine simile pecoris. Verum quod dixi ad naturam pertinere nuptiarum, ut mas et femina generandi societate iungantur et ita invicem non fraudent, sicut omnis societas fraudulentum socium[c] naturaliter non vult, hoc tamen evidens bonum cum infideles habent, quia infideliter utuntur, in malum peccatumque convertunt. Eo modo ergo et illam concupiscentiam carnis, qua *caro concupiscit adversus spiritum*[8], in usum iustitiae convertunt fidelium nuptiae. Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi filii nascuntur in Dei filios renascantur. Quapropter qui non hac intentione, hac voluntate, hoc fine generant filios, ut eos ex membris hominis primi in membra transferant Christi, sed infideles parentes de infideli prole gloriantur; etiamsi tanta sint observantia, ut secundum matrimoniales tabulas nonnisi / liberorum procreandorum causa concumbant, non est in eis vera pudicitia coniugalis. Cum enim virtus sit pudicitia, cui vitium contrarium est impudicitia, omnesque virtutes etiam quae per corpus operantur in animo habitent, quomodo vera ratione pudicum corpus adseritur, quando a vero Deo ipse animus fornicatur? Quam fornicationem sanctus ille psalmus accusat, ubi dicit: *Ecce enim qui longe se faciunt a te peribunt; perdidisti omnem qui fornicatur abs te*[9], vera igitur pudicitia, sive coniugalis sive vidualis sive virginalis, dicenda non est, nisi quae verae fidei mancipatur. Cum enim recto iudicio praeferatur nuptiis sacrata virginitas, quis non sobria mente christianus etiam non univiras[d] christianas catholicas nuptas, non solum vestalibus, sed etiam haereticis virginibus anteponat? Tantum valet fides, de qua dicit Apostolus: *Omne quod non est ex fide peccatum est*[10]; et de qua item scriptum est ad Hebraeos: *Sine fide impossibile est placere Deo*[11].

CSEL 216

Concupiscentia carnis non de nuptiis sed de peccato est.

5. 6. Quae cum ita sint, profecto errant qui cum vituperatur libido carnalis damnari nuptias opinantur, quasi morbus iste de connnubio sit, non de peccato. Nonne illi coniuges primi, quorum nuptias benedixit Deus dicens: *Crescite et multiplicamini*[12], *nudi erant et non confundebantur*[13]? Cur ergo ex illis membris confusio

[c] fraudulentiam sociorum *Am. Er.*
[d] etiam univiros *tre mss.*

[8] Gal 5, 17.
[9] Ps 72, 27.
[10] Rom 14, 23.

della loro libidine adempiono il dovere di perpetuare la specie. Di questi due modi di agire, uno si ritrova nell'animale a somiglianza dell'uomo, l'altro si ritrova nell'uomo a somiglianza dell'animale. Quanto al fatto, poi, di considerare proprio della natura del matrimonio che l'uomo e la donna si uniscano in una società per procreare e non si defraudino a vicenda, alla maniera di qualsiasi società che non ammette naturalmente un socio fraudolento, quando gli infedeli sono in possesso di un bene cosí evidente, dal momento che lo usano senza fede, lo cambiano in male e in peccato. In quel modo, dunque, anche quella concupiscenza carnale, per la quale *la carne desidera contro lo spirito*[8], è rivolta a un uso giusto dal matrimonio dei fedeli. Essi, infatti, hanno intenzione di generare figli destinati alla rigenerazione, affinché quelli che da essi nascono come figli del secolo rinascano come figli di Dio. Perciò, coloro che generano figli senza questa intenzione, senza questa volontà e senza questo proposito di farli passare dalle membra del primo uomo alle membra di Cristo, ma da genitori infedeli per gloriarsi di una prole infedele, anche se osservano la legge con tanto scrupolo da unirsi, secondo le Tavole matrimoniali, unicamente per generare figli, non c'è in loro la vera castità coniugale. Se la castità, infatti, è una virtú alla quale si oppone il vizio dell'impudicizia e se tutte le virtú, anche quelle che vengono praticate per mezzo del corpo, risiedono nell'anima, come si può davvero affermare che il corpo è casto, quando proprio l'anima si prostituisce lontano dal vero Dio? Questa prostituzione è denunciata dal salmo, che dice: *Ecco infatti, coloro che si allontanano da te periranno; hai mandato in rovina chiunque si prostituisce lontano da te*[9]. Non si deve, quindi, ritenere vera castità coniugale, vedovile o verginale che sia, se non quella che è a servizio della vera fede. Se si antepone con retto giudizio la verginità consacrata al matrimonio, quale cristiano assennato non anteporrà le donne cristiane cattoliche, anche rimaritate, non dico alle vestali, ma perfino alle vergini eretiche? Tanto grande è il valore della fede, di cui l'Apostolo dice: *Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato*[10] e di cui ancora nella lettera agli Ebrei è scritto: *Senza la fede non si può piacere a Dio*[11].

La concupiscenza non viene dal matrimonio ma dal peccato.

5. 6. Stando cosí le cose, sono senz'altro nell'errore coloro che all'udire biasimare la libidine carnale pensano che sia condannato lo stesso matrimonio, come se questo male fosse conseguenza del matrimonio e non del peccato. Forse che quei primi sposi, dei quali Dio benedisse il matrimonio dicendo: *Crescete e moltiplicatevi*[12], non *erano nudi e non si vergognavano*[13]? Per quale motivo, dunque, dopo il peccato nacque una confusione da quelle membra,

[11] Hebr 11, 6.
[12] Gen 1, 28.
[13] Gen 2, 25.

CSEL 217

post peccatum, nisi quia exstitit illic indecens motus, quem, nisi homines peccassent, procul dubio / nuptiae non haberent? An forte, sicut quidam existimant, quia id quod legunt parum diligenter advertunt, caeci creati erant prius homines sicut canes et, quod est absurdius, non sicut canes crescendo, sed peccando adepti sunt visum? Absit hoc credere. Sed unde moventur qui hoc putant, illud est quod legitur: *Su/mens de fructu eius edit; et dedit viro suo secum, et ederunt. Et aperti sunt oculi amborum, et agnoverunt quia nudi erant*[14]. Hinc[e] est quod parum intellegentes opinantur antea fuisse illis oculos clausos, quod eos tunc apertos divina Scriptura testatur. Sed numquid et Agar ancilla Sarae, quando sitiente et plorante filio aperuit oculos suos et vidit puteum[15], clausos prius oculos habuit? Aut illi duo discipuli post resurrectionem Domini in via cum illo clausis oculis ambulabant, de quibus Evangelium loquitur, quod *in fractione panis aperti sunt oculi eorum, et cognoverunt eum*[16]? Quod ergo scriptum est de hominibus primis: *Aperti sunt oculi amborum*[17], intellegere debemus adtentos factos ad intuendum et agnoscendum quod novum in eorum corpore acciderat, quod utique corpus patentibus eorum oculis et nudum quotidie subiacebat et notum[f]. Alioquin quomodo ad se adductis animalibus terrestribus et volatilibus omnibus Adam clausis oculis nomina posset imponere[18], quod nisi discernendo non faceret, discernere autem nisi videndo non posset? Quomodo denique ipsa mulier / ei demonstrata est, quando ait: *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea*[19]? Postremo si usque adeo quisquam fuerit contentiosus, ut haec eum dicat non cernendo, sed palpando potuisse[g], quid dicturus est, quod ibi legitur mulier lignum, de quo fuerat cibum sumptura prohibitum, vidisse quam esset *speciosum oculis ad videndum*[20]? *Erant* itaque *nudi et non confundebantur*[21]; non quia non videbant, sed quia nihil unde confunderentur in membris senserant, quae videbant. Non enim dictum est: *Erant ambo nudi* et ignorabant, sed: *non confundebantur*. Quia enim nihil praecesserat quod non liceret, nihil secutum fuerat quod puderet.

PL 417

CSEL 218

[e] Hoc *qualche mss.*
[f] ad mutum *qualche mss.*
[g] cognoscere *agg. edd.*

[14] Gen 3, 6-7.
[15] Cf. Gen 21, 19.
[16] Cf. Lc 24, 31.
[17] Gen 3, 7.
[18] Cf. Gen 2, 19.
[19] Gen 2, 23.
[20] Gen 3, 6.
[21] Gen 2, 25.

se non perché da esse ebbe origine un movimento sconveniente, che il matrimonio certamente non avrebbe provato se gli uomini non avessero peccato? (5) O per caso, come pensano alcuni che prestano scarsa attenzione a quello che leggono, gli uomini da principio furono creati ciechi come i cani e, cosa ancora piú assurda, acquistarono la vista non crescendo, come avviene ai cani, ma peccando? Lungi da noi una simile idea! Ma ciò che li spinge a una tale credenza è il seguente passo della Scrittura: *Prendendo il suo frutto lo mangiò e lo diede a suo marito che era con lei e lo mangiarono; e si aprirono gli occhi ad entrambi e si accorsero di essere nudi*[14]. Da questo testo gente poco intelligente immagina che avessero inizialmente gli occhi chiusi, perché la divina Scrittura attesta che si aprirono in quella circostanza. Ma Agar, la serva di Sara, aveva forse gli occhi chiusi quando alle grida del figlio che aveva sete aprí gli occhi e vide il pozzo?[15] E quei due discepoli, dopo la risurrezione del Signore, camminavano forse con lui ad occhi chiusi per il fatto che di loro il Vangelo dice che *alla frazione del pane si aprirono i loro occhi e lo riconobbero*[16]? Ciò che è scritto dei primi uomini: *Si aprirono gli occhi ad entrambi*[17], dobbiamo quindi intenderlo nel senso che divennero attenti a considerare e a riconoscere la novità prodotta nel loro corpo, il quale corpo ovviamente era esposto nudo ai loro occhi tutti i giorni ed era ben conosciuto. In caso contrario, come avrebbe potuto Adamo ad occhi chiusi imporre il nome a tutti gli animali terrestri e a tutti i volatili che gli venivano presentati?[18] Non avrebbe potuto compiere questa operazione senza distinguerli e non avrebbe potuto distinguerli senza vederli. E poi, come gli poteva essere mostrata la stessa donna, quando disse: *Questa finalmente è osso delle mie ossa e carne della mia carne*[19]? Infine, nel caso che uno fosse tanto ostinato da dire che avrebbe potuto fare ciò non servendosi della vista ma del tatto, cosa dirà di quello che si legge nello stesso testo, che cioè *la donna vide quanto fosse bello a vedersi quell'albero*[20], il cui frutto era sul punto di mangiare contro l'ordine ricevuto? *Erano*, dunque, *nudi e non si vergognavano*[21], non già perché non ci vedessero, ma perché non avvertivano alcun motivo di vergogna nelle membra che vedevano. La Scrittura non dice: erano ambedue nudi e non lo sapevano, bensí: *e non si vergognavano*. Non c'era stato niente, in effetti, che non fosse lecito, niente ne era seguito, di cui si dovessero vergognare.

(5) La vergogna per le cose riguardanti il sesso è vista come segno dell'intimo disordine della passione, per cui il corpo non è perfettamente dominato dalla mente.

post peccatum, nisi quia exstitit illic indecens motus, quem, nisi homines peccassent, procul dubio / nuptiae non haberent? An forte, sicut quidam existimant, quia id quod legunt parum diligenter advertunt, caeci creati erant prius homines sicut canes et, quod est absurdius, non sicut canes crescendo, sed peccando adepti sunt visum? Absit hoc credere. Sed unde moventur qui hoc putant, illud est quod legitur: *Su/mens de fructu eius edit; et dedit viro suo secum, et ederunt. Et aperti sunt oculi amborum, et agnoverunt quia nudi erant*[14]. Hinc[e] est quod parum intellegentes opinantur antea fuisse illis oculos clausos, quod eos tunc apertos divina Scriptura testatur. Sed numquid et Agar ancilla Sarae, quando sitiente et plorante filio aperuit oculos suos et vidit puteum[15], clausos prius oculos habuit? Aut illi duo discipuli post resurrectionem Domini in via cum illo clausis oculis ambulabant, de quibus Evangelium loquitur, quod *in fractione panis aperti sunt oculi eorum, et cognoverunt eum*[16]? Quod ergo scriptum est de hominibus primis: *Aperti sunt oculi amborum*[17], intellegere debemus adtentos factos ad intuendum et agnoscendum quod novum in eorum corpore acciderat, quod utique corpus patentibus eorum oculis et nudum quotidie subiacebat et notum[f]. Alioquin quomodo ad se adductis animalibus terrestribus et volatilibus omnibus Adam clausis oculis nomina posset imponere[18], quod nisi discernendo non faceret, discernere autem nisi videndo non posset? Quomodo denique ipsa mulier / ei demonstrata est, quando ait: *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea*[19]? Postremo si usque adeo quisquam fuerit contentiosus, ut haec eum dicat non cernendo, sed palpando potuisse[g], quid dicturus est, quod ibi legitur mulier lignum, de quo fuerat cibum sumptura prohibitum, vidisse quam esset *speciosum oculis ad videndum*[20]? *Erant* itaque *nudi et non confundebantur*[21]; non quia non videbant, sed quia nihil unde confunderentur in membris senserant, quae videbant. Non enim dictum est: *Erant ambo nudi* et ignorabant, sed: *non confundebantur*. Quia enim nihil praecesserat quod non liceret, nihil secutum fuerat quod puderet.

CSEL 217 — PL 417 — CSEL 218

---

[e] Hoc *qualche mss.*
[f] ad mutum *qualche mss.*
[g] cognoscere *agg. edd.*

---

[14] Gen 3, 6-7.
[15] Cf. Gen 21, 19.
[16] Cf. Lc 24, 31.
[17] Gen 3, 7.
[18] Cf. Gen 2, 19.
[19] Gen 2, 23.
[20] Gen 3, 6.
[21] Gen 2, 25.

se non perché da esse ebbe origine un movimento sconveniente, che il matrimonio certamente non avrebbe provato se gli uomini non avessero peccato? (5) O per caso, come pensano alcuni che prestano scarsa attenzione a quello che leggono, gli uomini da principio furono creati ciechi come i cani e, cosa ancora piú assurda, acquistarono la vista non crescendo, come avviene ai cani, ma peccando? Lungi da noi una simile idea! Ma ciò che li spinge a una tale credenza è il seguente passo della Scrittura: *Prendendo il suo frutto lo mangiò e lo diede a suo marito che era con lei e lo mangiarono; e si aprirono gli occhi ad entrambi e si accorsero di essere nudi* [14]. Da questo testo gente poco intelligente immagina che avessero inizialmente gli occhi chiusi, perché la divina Scrittura attesta che si aprirono in quella circostanza. Ma Agar, la serva di Sara, aveva forse gli occhi chiusi quando alle grida del figlio che aveva sete aprí gli occhi e vide il pozzo? [15] E quei due discepoli, dopo la risurrezione del Signore, camminavano forse con lui ad occhi chiusi per il fatto che di loro il Vangelo dice che *alla frazione del pane si aprirono i loro occhi e lo riconobbero* [16]? Ciò che è scritto dei primi uomini: *Si aprirono gli occhi ad entrambi* [17], dobbiamo quindi intenderlo nel senso che divennero attenti a considerare e a riconoscere la novità prodotta nel loro corpo, il quale corpo ovviamente era esposto nudo ai loro occhi tutti i giorni ed era ben conosciuto. In caso contrario, come avrebbe potuto Adamo ad occhi chiusi imporre il nome a tutti gli animali terrestri e a tutti i volatili che gli venivano presentati? [18] Non avrebbe potuto compiere questa operazione senza distinguerli e non avrebbe potuto distinguerli senza vederli. E poi, come gli poteva essere mostrata la stessa donna, quando disse: *Questa finalmente è osso delle mie ossa e carne della mia carne* [19]? Infine, nel caso che uno fosse tanto ostinato da dire che avrebbe potuto fare ciò non servendosi della vista ma del tatto, cosa dirà di quello che si legge nello stesso testo, che cioè *la donna vide quanto fosse bello a vedersi quell'albero* [20], il cui frutto era sul punto di mangiare contro l'ordine ricevuto? *Erano*, dunque, *nudi e non si vergognavano* [21], non già perché non ci vedessero, ma perché non avvertivano alcun motivo di vergogna nelle membra che vedevano. La Scrittura non dice: erano ambedue nudi e non lo sapevano, bensí: *e non si vergognavano*. Non c'era stato niente, in effetti, che non fosse lecito, niente ne era seguito, di cui si dovessero vergognare.

(5) La vergogna per le cose riguardanti il sesso è vista come segno dell'intimo disordine della passione, per cui il corpo non è perfettamente dominato dalla mente.

Inoboedientia hominis Deo dignissima retributa inoboedientia carnis menti.

6. 7. Ibi homo primitus Dei lege transgressa aliam legem repugnantem suae menti habere coepit in membris[22], et inoboedientiae suae malum sensit, quando sibi dignissime retributam inoboedientiam suae carnis invenit. Talem quippe etiam serpens oculorum apertionem seducendo promiserat, ad aliquid videlicet sciendum, quod melius nesciretur. Tunc in se quippe sensit homo quod fecit, tunc a bono malum non carendo, sed perpetiendo discrevit. Iniustum enim erat, ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperarat Domino suo. Nam quid est, quod oculi, labia, lingua, manus, pedes, inflexiones dorsi, cervicis et laterum, ut ad opera sibi congrua moveantur, positum in potestate est, quando ab impedimentis corpus liberum habemus et sanum; ubi autem / ventum fuerit, ut filii seminentur, ad voluntatis nutum membra in hoc opus creata non serviunt, sed exspectatur, ut ea velut sui iuris libido commo/veat, et aliquando non facit animo volente, cum aliquando faciat et nolente? Hincine[h] non erubesceret humani libertas arbitrii, quod contemnendo imperantem Deum etiam in membra propria proprium perdidisset imperium? Ubi autem convenientius monstraretur inoboedientiae merito humanam depravatam esse naturam, quam in his inoboedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura? Nam ideo proprie istae corporis partes naturae nomine nuncupantur. Hunc itaque motum ideo indecentem, quia inoboedientem, cum illi primi homines in sua carne sensissent et in sua nuditate erubuissent, foliis ficulneis eadem membra texerunt, ut saltem arbitrio verecundantium velaretur, quod non arbitrio volentium movebatur, et, quoniam pudebat quod indecenter libebat, operiendo fieret quod decebat.

CSEL 219

PL 418

Libido non pertinet ad naturam nuptiarum sed est malum adiunctum.

7. 8. Quia ergo nec isto adiuncto malo perire potuit nuptiarum bonum, putant imprudentes hoc non esse malum, sed pertinere ad illud bonum. Discernitur autem non solum ratione subtili, verum etiam vulgatissimo iudicio naturali, quod et in illis apparuit hominibus primis et hodieque tenetur ab hominibus coniugatis. Quod enim illi postea propagatione fecerunt, hoc est conubii bonum; quod vero prius confusione texerunt, hoc est concu-

h Hinccine *qualche mss., Lov.*

22 Cf. Rom 7, 23.

6. 7. Quando l'uomo trasgredí la legge di Dio fu allora che incominciò ad avere per la prima volta nelle sue membra un'altra legge contraria al suo spirito[22] e, quando provò la disubbidienza della sua carne, che gli era stata retribuita con pieno merito, sperimentò il male della sua disubbidienza. D'altronde, una siffatta apertura degli occhi l'aveva promessa, per sedurre, anche il serpente, tale cioè da far conoscere qualcosa che sarebbe stato meglio ignorare. Allora davvero l'uomo sentí in se stesso quello che aveva fatto; allora distinse il male dal bene, non già perché ne fosse esente, ma perché ne soffriva. Non sarebbe stato giusto che colui che aveva disubbidito al proprio Signore fosse ubbidito dal proprio servo, cioè dal corpo. Come spiegare, infatti, che allorquando abbiamo un corpo libero da impedimenti e in salute, è in nostro potere muovere gli occhi, le labbra, la lingua, le mani, i piedi, piegare il dorso, il corpo e i fianchi secondo le funzioni di ciascun membro, mentre quando si tratta della procreazione dei figli, le membra create a questo scopo non ubbidiscono al comando della volontà? Si deve invece attendere che la libidine, come se fosse indipendente, le ecciti: cosa che talvolta non fa, benché l'animo lo desideri, mentre tal'altra fa nonostante l'opposizione dell'animo (6). Non dovrebbe di questo arrossire la libertà dell'arbitrio umano, per aver perduto il dominio anche sulle proprie membra a causa del disprezzo del comando di Dio? E dove si potrebbe manifestare con maggior convenienza che la natura umana è degenerata a motivo della disubbidienza, se non nella disubbidienza di quegli organi per mezzo dei quali la natura sussiste perpetuandosi? E' questo il motivo per cui queste parti del corpo vengono chiamate con proprietà natura. Quando, dunque, quei primi uomini avvertirono nella propria carne questo movimento sconveniente, proprio perché ribelle, e si vergognarono della propria nudità, essi coprirono quei medesimi organi con foglie di fico, affinché ciò che si muoveva senza l'arbitrio della loro volontà fosse almeno celato dall'arbitrio del loro pudore e, poiché si vergognavano di un piacere sconveniente, avvenisse nell'ombra ciò che era conveniente.

Conseguenza e pena della disubbidienza a Dio per la ribellione del corpo alla mente.

7. 8. Poiché, dunque, neppure con l'aggiunta di questo male poté venir meno la bontà del matrimonio, gente sconsiderata pensa che esso non sia un male, ma faccia parte essenziale di quel bene (7). Se ne distingue invece, non solo con sottili ragionamenti, ma con il comunissimo giudizio naturale, come apparve in quei primi uomini e come oggi sono convinte le persone coniugate. Ciò che fecero, infatti, in seguito per la procreazione, questo è il bene del matrimonio; ciò che, invece, coprirono prima per vergogna, questo è il male della concupiscenza, che evita dappertutto gli sguardi e cerca per pudore un luogo appartato. Il matrimonio pertanto si può

La libidine non è un bene costitutivo del matrimonio ma è un male aggiunto.

(6) Per la psicologia sottintesa a queste affermazioni cf. J. J. THONNARD, *La psycologie des passions*, in BA 35, pp. 536-539.

(7) Già nel *De pecc. mer. et rem.* 1, 29, 57 aveva detto dei pelagiani: *non itaque per nuptiarum bonum defendant concupiscentiae malum.*

CSEL 220

piscentiae malum, quod vitat ubique / conspectum et quaerit pudendo secretum. Proinde nuptiae quia etiam de illo malo boni aliquid faciunt, gloriantur, quia sine illo fieri non potest, erubescunt. Tamquam si quispiam pede vitiato ad aliquod bonum etiam claudicando perveniat, nec propter claudicationis malum mala est illa perventio, nec propter illius perventionis bonum bona est claudicatio, ita nec propter libidinis malum nuptias condemnare, nec propter nuptiarum bonum libidinem laudare debemus.

Coniuges fideles proli consulentes et filios baptizaturi concupiscentia bene utuntur.

8. 9. Iste quippe est morbus, de quo Apostolus etiam coniugatis fidelibus loquens ait: *Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra, abstinere vos a fornicatione, ut sciat unusquisque vestrum suum vas possidere in sanctificatione et honore, non in morbo desiderii sicut et gentes, quae ignorant Deum*[23]. Non solum igitur coniugatus fidelis vase non utatur alieno, quod faciunt a quibus uxores adpetuntur alienae, sed nec ipsum proprium in concupiscentiae carnalis morbo possidendum sciat. Quod non sic accipiendum est, tamquam prohibuerit Apostolus coniugalem, hoc est licitum honestumque concubitum, sed ut iste concubitus[i], qui nihil morbidae libidinis haberet adiunctum, si non praecedente peccato in eo perisset libertatis arbitrium, quod nunc id habet / adiunctum, non sit voluntatis, sed necessitatis, sine qua tamen in procreandis filiis ad fructum perveniri non potest ipsius voluntatis. Quae voluntas in connubiis fidelium non eo fine determinatur, ut transituri[l] filii nascantur in saeculo isto, sed ut permansuri renascantur in / Christo. Quod si provenerit, merces erit de coniugio plenae felicitatis; si autem non provenerit, pax erit coniugibus bonae voluntatis. Hac intentione cordis qui suum vas possidet, id est coniugem suam, procul dubio non possidet *in morbo desiderii, sicut gentes quae ignorant Deum,* sed *in sanctificatione et honore,* sicut fideles qui sperant in Deum. Illo quippe concupiscentiae malo utitur homo, non vincitur, quando eam inordinatis atque indecoris motibus aestuantem frenat et cohibet neque nisi propagini consulens relaxat atque adhibet, ut spiritaliter regenerandos carnaliter gignat, non ut spiritum carni sordida servitute subiciat. Sic patres sanctos[m] ex Abraham et ante Abraham, quibus Deus quod ei placuerint perhibet testimonium, usos fuisse coniugibus neminem oportet dubitare christianum, quando quibusdam etiam singulis plures habere concessum est, ubi ratio fuit prolis multiplicandae, non variandae appetitio voluptatis.

PL 419

CSEL 221

[i] sit concubitus *qualche edd.*
[l] transitorii *mss.*
[m] nostros *qualche mss.*

[23] 1 Thess 4, 3-5.

vantare di ricavare un bene anche da quel male, ma arrossisce che non si possa fare senza di esso. Poniamo il caso che uno con un piede in cattivo stato raggiunga qualcosa di buono, zoppicando: non già perché la zoppia è un difetto, è male raggiungere quel bene né per il fatto di aver raggiunto quel bene, la zoppia cessa di essere un difetto. Allo stesso modo non dobbiamo condannare il matrimonio perché la libidine è cattiva né lodare la libidine perché il matrimonio è buono.

Usa rettamente la concupiscenza chi mira alla procreazione e alla rigenerazione in Cristo dei figli.

8. 9. E' proprio questo il morbo del quale l'Apostolo, parlando anche ai fedeli coniugati, diceva: *Questa infatti è la volontà di Dio: che vi santifichiate, che vi asteniate dalla fornicazione, che ciascuno di voi sappia possedere il proprio vaso in santità e onore, non nel morbo del desiderio, come i pagani che non conoscono Dio* [23]. Non solo quindi il coniuge fedele non deve usare del vaso altrui, come fanno quelli che desiderano la donna d'altri (8), ma sappia che non si deve possedere neanche il proprio vaso nel morbo della concupiscenza carnale. Ciò non vuol dire che l'Apostolo abbia proibito l'unione coniugale, che è lecita e onesta, ma significa che questa unione, alla quale non si sarebbe aggiunta alcuna traccia di morbosa libidine, se per un precedente peccato non fosse perito in essa l'arbitrio della libertà, al presente è accompagnata da questo male, che non deve essere fatto oggetto della volontà, ma subíto come una necessità, senza la quale tuttavia nella procreazione dei figli non si può giungere al frutto desiderato dalla stessa volontà. Questa volontà, poi, nel matrimonio cristiano non è determinata dal fine di dar vita a figli destinati a passare su questa terra, ma da quello di dar vita a figli che rinascano in Cristo per l'eternità. Se lo scopo sarà raggiunto, otterranno dal matrimonio la ricompensa di una perfetta felicità; se non sarà raggiunto, gli sposi godranno la pace della buona volontà. Chi possiede il proprio vaso, cioè la propria moglie, con questa intenzione del cuore, senza dubbio non la possiede *nel morbo del desiderio, come i pagani che non conoscono Dio*, bensí *in santità e onore*, come fedeli che sperano in Dio. In effetti, di quel male della concupiscenza l'uomo si serve senza esserne sopraffatto, quando la frena e la reprime nel momento in cui arde con movimenti disordinati e indecenti e le allenta un poco le briglie per farne uso soltanto in vista della procreazione, per generare secondo la carne coloro che dovranno essere rigenerati secondo lo spirito, non per sottomettere lo spirito alla vergognosa schiavitú della carne. Nessun cristiano può dubitare che i santi patriarchi, vissuti dopo e prima di Abramo, e ai quali Dio rende testimonianza che gli sono stati graditi, abbiano usato in questo modo delle loro spose. Se ad alcuni di essi fu concesso di avere ciascuno piú mogli, il motivo fu di accrescere il numero dei figli e non la preoccupazione di variare il piacere.

---

(8) L'interpretazione è condivisa anche da molti esegeti moderni, dai piú tuttavia *vas* è riferito al corpo.

Patribus Veteris Testamenti concessa fuit numerositas coniugum ad multiplicanda prolem, non ad voluptatem variandam.

CSEL 222

9. 10. Nam si Deo patrum nostrorum, qui etiam noster est, illa numerositas coniugum propterea non displicuisset, ut copiosius se libido iactaret, ita etiam sanctae feminae servissent pluribus singulae. Quod si aliqua faceret, quid eam nisi concupiscentiae turpitudo compelleret, ut plures viros haberet, quando ista licentia plures filios non haberet? Verumtamen magis pertinere ad nuptiarum bonum, non unum et multas, sed unum et unam satis indicat ipsa prima di/vinitus facta coniugum copula, ut inde connubia sumerent initium, ubi honestius adtenderetur exemplum. Progrediente autem genere humano iunctae sunt quibusdam bonis viris bonae feminae, singulis plures. Unde apparet et illud dignitatis magis appetisse modestiam et hoc fecunditatis permisisse naturam. Nam et principatus magis naturaliter unius in multos quam in unum potest esse multorum. Nec dubitari potest naturali ordine viros potius feminis quam viris feminas principari. Quod servans Apostolus ait: *Caput mulieris vir*[24]; et: *Mulieres, subditae estote viris vestris*[25]; et apostolus Petrus: *Quomodo Sara,* inquit, *obsequebatur Abrahae, dominum illum vocans*[26]. Quod licet ita sese habeat, ut natura principiorum amet singularitatem, facilius autem pluralitatem videamus in subditis, tamen plures feminae uni viro numquam licite iungerentur, nisi ex hoc plures filii nascerentur. Unde si una concumbat cum pluribus, quia non est ei hinc multiplicatio prolis, sed frequentatio libidinis, coniux non potest esse, sed meretrix.

Sacramentum nuptiarum et divortium.
PL 420

10. 11. Quoniam sane non tantum fecunditas, cuius fructus in prole est, nec tantum pudicitia, cuius vinculum est fides, verum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis (unde dicit Apostolus: *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam*[27]); huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati quamdiu vivunt inseparabi-

[24] 1 Cor 11, 3.
[25] Col 3, 18.
[26] 1 Pt 3, 6.
[27] Eph 5, 25.

La poligamia dei patriarchi fu concessa in vista della moltiplicazione dei figli, non del piacere.

9. 10. Se infatti il Dio dei nostri padri, che è anche il nostro Dio, avesse approvato quella pluralità di mogli perché piú copiose fossero le eccitazioni della libidine, anche le sante donne avrebbero potuto ugualmente servire ciascuna a piú mariti. Ma se qualcuna l'avesse fatto, cosa se non la turpe concupiscenza l'avrebbe spinta ad avere piú mariti, dal momento che da questa licenza non avrebbe ottenuto piú figli? Nondimeno, che al bene del matrimonio convenga di piú l'unione di un solo uomo con una donna sola che l'unione di un uomo con molte donne, è chiaramente indicato dalla stessa prima unione coniugale voluta da Dio, affinché i matrimoni da lí ricevessero inizio dove si riscontra l'esempio di maggior onestà. Con il progredire dell'umanità, però, alcuni uomini si unirono singolarmente con piú donne, senza scapito dell'onestà di nessuno. Da dove appare come la monogamia rispondesse di piú alla misura richiesta dalla dignità, mentre la poligamia fu concessa dall'esigenza della fecondità (9). Anche il primato, d'altronde, se viene esercitato da uno solo su molti, è piú conforme alla natura che se venisse esercitato da molti su uno. Né possiamo mettere in dubbio che nell'ordine naturale gli uomini godano di una supremazia sulle donne piuttosto che le donne sugli uomini. In ossequio a questo principio l'Apostolo disse: *L'uomo è il capo della donna* [24] e ancora: *Donne, siate sottomesse ai vostri mariti* [25]. Anche l'apostolo Pietro scrive: *Come Sara ubbidiva ad Abramo, chiamandolo signore* [26]. Sebbene dunque le cose stiano in modo che la natura preferisca l'unicità nel comando, mentre piú facilmente vediamo la pluralità nei sudditi (10), tuttavia non sarebbe mai lecita l'unione di piú donne con un solo uomo, se da essa non dovessero nascere piú figli. Per cui, se una donna si unisse con piú uomini, poiché da una tale unione non risulterebbe un maggior numero di figli, ma solo piaceri piú frequenti, essa non potrebbe piú essere una moglie, bensí una meretrice.

L'indissolubilità del matrimonio e divorzio.

10. 11. In verità, agli sposi cristiani non viene raccomandata soltanto la fecondità, il cui frutto sono i figli, né solo la pudicizia, il cui vincolo è la fedeltà, ma anche un certo sacramento del matrimonio (11), a motivo del quale l'Apostolo dice: *Mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa* [27]. Non c'è dubbio che la realtà di questo sacramento è che l'uomo e la donna, uniti

(9) La poligamia era stata trattata nel *De b. con.* 13, 15; 17, 19 con intenti apologetici contro i manichei che condannavano i patriarchi e il matrimonio; in questo trattato la testimonianza resa da Dio ai patriarchi poligami è una prova che essi nell'uso del matrimonio non ricercavano il piacere, ma solo la procreazione dei figli.

(10) Gli stessi concetti erano stati espressi quasi negli stessi termini nel *De b. con.* 17, 20: *Occulta enim lege naturae amant singularitatem quae principantur; subiecta vero non solum singula singulis, sed si ratio naturalis vel socialis admittit, etiam plura uni non sine decore subduntur.*

(11) La dottrina qui esposta coincide con quella del *De b. con.* (6, 6; 15, 17; 18, 21).

CSEL 223

liter perseverent / nec liceat excepta causa fornicationis a coniuge coniugem dirimi[28]. Hoc enim custoditur in Christo et Ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur. Cuius sacramenti tanta observatio est *in civitate Dei nostri, in monte sancto eius*[29], hoc est in Ecclesia Christi quibusque fidelibus coniugatis, qui sine dubio membra sunt Christi, ut, cum filiorum procreandorum causa vel nubant feminae vel ducantur uxores, nec sterilem coniugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur. Quod si quisquam fecerit, non lege huius saeculi, ubi interveniente repudio sine crimine conceditur cum aliis alia copulare connubia (quod etiam sanctum Moysen Dominus propter duritiam cordis illorum Israelitis permisisse testatur[30]) sed lege Evangelii reus est adulterii, sicut etiam illa, si alteri nupserit. Usque[n] adeo manent inter viventes semel inita iura nuptiarum, ut potius sint inter se coniuges qui ab alterutro separati sunt, quam cum his quibus aliis adhaeserunt. Cum aliis quippe adulteri non essent, nisi ad alterutrum coniuges permanerent. Denique mortuo viro cum quo verum connubium fuit fieri verum connubium potest cum quo prius adulterium fuit. Ita manet inter viventes quiddam coniugale[o], quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis, sicut apostatae[p] anima velut de coniugio Christi recedens, etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. Redderetur enim procul / dubio redeunti, si amisisset abscedens. Habet hoc autem qui recesserit ad cumulum supplicii, non ad meritum praemii.

CSEL 224

In coniugio Mariae et Joseph tria bona nuptiarum fuerunt.

11. 12. Quibus vero placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut vinculum inter illos coniugale rumpatur; immo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierunt, quae carius concordiusque servanda sunt, non voluptariis corporum nexibus sed voluntariis affectibus animorum. Neque

n Usque] et usque *Am. Er.*
o Ita... coniugale] *mss.*, Ita manet quoddam vinculum coniugale *edd.*
p apostata *molti mss.*

28 Cf. Mt 5, 32.
29 Ps 47, 2.
30 Mt 19, 8; Mc 10, 5.

in matrimoio, perseverino nell'unione per tutta la vita e che non sia lecita la separazione di un coniuge dall'altro, eccetto il caso di fornicazione[28]. Questo infatti si osserva tra Cristo e la Chiesa che vivendo l'uno unito all'altro non sono separati da alcun divorzio per tutta l'eternità. Tanto scrupolosa è l'osservanza di questo sacramento *nella città del nostro Dio, sul suo monte santo*[29], cioè nella Chiesa di Cristo, da parte di tutti gli sposi fedeli che senza dubbio sono membra di Cristo, che, sebbene la ragione per cui le donne prendono marito e gli uomini prendono moglie sia la procreazione dei figli, non è permesso abbandonare neppure la moglie sterile, per sposarne una feconda. Che se qualcuno lo facesse, non secondo la legge di questo secolo, dove servendosi del ripudio è permesso di contrarre senza crimine nuovi matrimoni con altre persone (cosa permessa agli Israeliti, secondo la testimonianza del Signore, anche dal santo Mosè *a causa della durezza del loro cuore*)[30], secondo la legge del Vangelo sarebbe responsabile di adulterio (12). Lo stesso vale per la donna se si maritasse con un altro. Tra persone viventi i diritti del matrimonio, una volta ratificati, sussistono a tal punto che coloro che si sono separati l'uno dall'altro rimangono piú coniugi tra loro che nei confronti di quegli altri con cui si sono uniti. Se non rimanessero coniugi l'uno dell'altro, non sarebbero adulteri quando stanno con altri. Inoltre, solo alla morte dell'uomo, con il quale si era contratto un vero matrimonio, si potrà fare un vero matrimonio con colui al quale prima si era uniti in adulterio. Permane cosí tra loro, finché sono in vita, un certo legame coniugale, che non può essere rimosso né dalla separazione né dall'adulterio. Permane, però, in vista della punizione del crimine, non come un vincolo di un patto, come l'anima di un apostata che recede, per cosí dire, dall'unione sponsale con Cristo: anche quando ha perduto la fede, essa non perde il sacramento della fede, ricevuto con il lavacro della rigenerazione. Se l'avesse perduto nell'allontanarsi, senza dubbio le sarebbe restituito al ritorno. Ma chi si è allontanato lo possiede per accrescere la pena, non per meritare il premio.

Nel matrimonio di Maria e Giuseppe si realizzarono i tre beni del matrimonio.

11. 12. Quanto agli sposi che di comune accordo decidono di astenersi per sempre dall'uso della concupiscenza carnale non rompono in alcun modo il vincolo coniugale che li lega l'uno all'altro. Al contrario, tale vincolo sarà tanto piú forte quanto piú quell'accordo, che dev'essere osservato con piú amorosa concordia, è stato da loro raggiunto non negli abbracci voluttuosi dei corpi, ma negli slanci volontari degli animi. Non sono fallaci, infatti, le parole rivolte dall'angelo a Giuseppe: *Non temere di accogliere*

(12) Sul divorzio nella società civile e nella Chiesa cf. *De b. con.* 7, 7.

enim fallaciter ab Angelo dictum est ad Ioseph: *Noli timere accipere Mariam coniugem tuam*[31]. Coniux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat nec fuerat cognitu-
PL 421
rus; nec perierat nec mendax manse/rat coniugis appellatio, ubi nec fuerat nec futura erat carnis ulla commixtio. Erat quippe illa virgo ideo et sanctius et mirabilius iucunda suo viro, quia etiam fecunda sine viro prole dispar, fide compar. Propter quod fidele coniugium parentes Christi vocari ambo meruerunt, et non solum illa mater, verum etiam ille pater eius, sicut coniux matris eius, utrumque mente, non carne. Sive tamen ille pater sola mente sive illa mater et carne, parentes tamen ambo humilitatis eius, non sublimitatis, infirmitatis, non divinitatis. Neque enim mentitur Evangelium, ubi legitur: *Et erant pater eius et mater mirantes super his quae dicebantur de illo*[32]. Et alio loco: *Et ibant parentes*
CSEL 225
eius per omnes / annos in Hierusalem[33]. Item paulo post: *Et dixit mater eius ad illum: Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te*[34]. At ille ut ostenderet habere se praeter illos patrem, qui eum genuit praeter matrem, respondit eis: *Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae patris mei sunt, oportet me esse?* Et rursus, ne hoc dicto parentes illos negasse putaretur, Evangelista secutus adiunxit: *Et ipsi non intellexerunt verbum quod locutus est ad illos, et descendit cum eis et venit Nazareth, et erat subditus illis.* Quibus subditus nisi parentibus? Quis autem subditus, nisi Iesus Christus, *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo*[35]? Cur ergo illis subditus, qui longe infra formam Dei erant, nisi quia *semetipsum exinanivit formam servi accipiens*, cuius formae parentes erant? Sed cum illo non seminante illa peperisset, profecto nec ipsius formae servi parentes ambo essent, nisi inter se etiam sine carnis commixtione coniuges essent. Unde et series generationum, cum parentes Christi connexione successionis commemorantur, usque ad Ioseph potius, sicut factum est, fuerat perducenda, ne in illo coniugio virili sexui utique potiori fieret iniuria, cum veritati nihil periret, quia ex semine David, ex quo venturus praedictus est Christus, et Ioseph erat et Maria.

---

[31] Mt 1, 20.
[32] Lc 2, 33.
[33] Lc 2, 41.

Maria tua sposa[31]. E' chiamata sposa per il primo impegno di fidanzamento, senza che Giuseppe l'avesse conosciuta o stesse per conoscerla nell'unione carnale. Non era venuto meno né era stato conservato fallacemente il titolo di sposa, nonostante che non ci fosse stata né ci sarebbe mai stata un'unione carnale. Il motivo per cui la Vergine era ancora piú santamente e meravigliosamente cara a suo marito consiste nel fatto che anche senza l'intervento del marito essa divenne feconda, superiore a lui per il Figlio, pari nella fedeltà. A motivo di questo fedele matrimonio entrambi meritarono di essere chiamati i genitori di Cristo: non solo lei fu chiamata madre, ma anche lui, in quanto sposo di sua madre, fu chiamato suo padre; era sposo e padre nello spirito, non nella carne. Tuttavia, sia Giuseppe, padre soltanto in spirito, sia Maria, madre anche secondo la carne, furono entrambi i genitori della sua umiltà non della sua grandezza, della sua debolezza non della sua divinità. Non mentisce, infatti, il Vangelo, dove si legge: *Suo padre e sua madre erano stupiti di quanto si diceva di lui*[32] né in un altro passo: *Tutti gli anni i suoi genitori si recavano a Gerusalemme*[33] né poco dopo: *Sua madre gli disse: Figlio, perché ci hai fatto questo? Ecco tuo padre ed io addolorati ti cercavamo*[34]. Ma Gesú per mostrare di avere oltre ad essi un altro Padre, che lo generò senza il concorso di nessuna madre, rispose: *Perché mi cercavate? Non sapevate che io debbo occuparmi delle cose del Padre mio?* E di nuovo, perché non si credesse che con quelle parole li rinnegasse come genitori, l'evangelista continua dicendo: *Ma essi non compresero la parola che aveva detto loro. E discese con loro e ritornò a Nazareth ed era loro sottomesso.* A chi era sottomesso se non ai genitori? E chi era il sottomesso se non Gesú Cristo, *il quale, pur essendo di natura divina, non considerò tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio*[35]? Perché dunque si sottomise ad essi che erano molto al di sotto della condizione divina, se non perché *annichilò se stesso prendendo la condizione di servo,* di cui essi erano i genitori? Ma, avendolo lei generato senza l'intervento di lui, certamente non sarebbero entrambi neppure genitori della condizione di servo, se non fossero coniugi l'uno dell'altro, anche senza l'unione della carne. Per questo motivo, quando vengono ricordati in ordine di successione gli antenati di Cristo, la serie delle generazioni doveva essere condotta preferibilmente fino a Giuseppe, come è stato fatto, perché in quel matrimonio non fosse fatto un torto al sesso virile, indubbiamente superiore, senza che venisse meno la verità, dal momento che sia Giuseppe che Maria erano della stirpe di David, dal quale, era stato predetto, doveva nascere il Cristo.

[34] Lc 2, 48 ss.
[35] Phil 2, 6-7.

- 13. Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum, fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum divortium.

Libido non est nuptiarum bonum, sed obscoenitas peccantium et necessitas generantium.
CSEL 226

12. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit, quia in carne peccati fieri non poterat sine illa carnis [q] concupiscentia, quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit, qui futurus erat sine peccato, non in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati [36], ut hinc etiam doceret omnem quae de concubitu nascitur carnem esse peccati, quandoquidem sola quae non inde nata est non fuit caro peccati, quamvis coniugalis concubitus, qui fit intentione generandi, non sit ipse peccatum, quia bona voluntas animi sequentem ducit, non ducentem sequitur corporis voluptatem nec humanum arbitrium trahitur subiugante peccato, cum iuste redigitur / in usum generandi plaga peccati. Huius plagae quidam pruritus in adulteriorum et fornicationum et quorumlibet stuprorum atque immunditiarum foeditatibus regnat, in connubiorum vero necessitudinibus [r] servit. Ibi de domino tali turpitudo damnatur, hic de pedissequo tali honestas verecundatur. Non est igitur haec libido nuptiarum bonum, sed obscenitas peccantium, necessitas generantium, lasciviarum ardor, nuptiarum pudor. Cur ergo non coniuges maneant, qui ex consensu concumbere desinunt, si manserunt coniuges Ioseph et Maria, qui concumbere nec coeperunt?

PL 422

Propagatio filiorum, quae in sanctis patribus officiosissima fuit, nunc iam non habet illam necessitatem.
CSEL 227

13. 14. Haec enim propagatio filiorum, quae in sanctis patribus propter generandum et conservandum populum Dei, in quo prophetiam Christi praecedere oportuit, officiosissima fuit, nunc iam non habet illam necessitatem. Patet quippe iam ex omnibus gentibus spiritaliter gignendorum, undecumque / carnaliter nati fuerint, copia filiorum. Et quod scriptum est: *Tempus amplectendi et tempus continendi ab amplexu* [37], per illud atque hoc tempus [s] agnoscitur distributum; illud quippe fuit amplectendi, hoc autem continendi ab amplexu.

[q] pudenda *agg. PL.*
[r] necessitatibus *qualche mss.*
[s] per... tempus] per utrumque hoc tempus *qualche mss.*

[36] Cf. Rom 8, 3.
[37] Eccle 3, 5.

- 13. Nei genitori di Cristo, quindi, sono stati realizzati tutti i beni propri del matrimonio: prole, fedeltà e sacramento. La prole, la riconosciamo nello stesso Signore Gesú; la fedeltà, nel fatto che non ci fu adulterio; il sacramento, perché non ci fu divorzio.

Il piacere non è un bene del matrimonio, ma disonestà per chi pecca, necessità per chi genera.

12. Soltanto l'atto coniugale vi fu assente, perché nella carne di peccato non poteva essere compiuto senza quella concupiscenza della carne che viene dal peccato e senza la quale volle essere concepito Colui che doveva essere senza peccato, non nella carne di peccato, ma nella rassomiglianza della carne di peccato[36]. Cosí ci insegnava pure che ogni carne che nasce dall'unione carnale è carne di peccato, dal momento che solo la carne che non nacque da essa non fu carne di peccato. Ciò nonostante, l'atto coniugale compiuto con l'intenzione di generare non è di per sé peccaminoso, perché la buona volontà dell'animo riesce a guidare il piacere corporale, che ne segue, senza farsi guidare da esso e senza che l'arbitrio dell'uomo venga soggiogato e trascinato dal peccato, quando la ferita del peccato è ricondotta, com'è giusto, all'uso della procreazione. Un certo prurito di questa ferita signoreggia nella turpitudine degli adulteri, delle fornicazioni e di ogni altro genere di libidine e di impudicizia, nei rapporti coniugali invece è costretto a servire. Là si condanna la turpitudine a causa di un tale padrone, qui l'onestà si vergogna di avere un tale compagno. Non è dunque un bene del matrimonio cotesta libidine, ma disonestà per quelli che peccano e necessità per quelli che generano, ardore della dissolutezza e pudore del matrimonio. Per quale motivo, dunque, non dovrebbero rimanere coniugi coloro che di mutuo accordo cessano di avere rapporti, se rimasero coniugi Giuseppe e Maria, i quali neppure incominciarono ad avere tali rapporti?

Dopo Cristo la propagazione dei figli non è piú necessaria come nell'antico testamento.

13. 14. Questa propagazione dei figli, che per i santi patriarchi era un dovere gravissimo per generare e conservare il popolo di Dio, nel quale doveva precedere l'annuncio profetico del Cristo, oggi non conosce piú una tale urgenza (13). Ormai ci si fa incontro da tutte le nazioni una moltitudine di figli che devono rinascere spiritualmente, qualunque sia la loro origine carnale. Anche ciò che è scritto: *C'è un tempo per gli abbracci e un tempo per astenersene*[37] lo riconosciamo suddiviso tra quell'antico tempo e il presente: quello fu il tempo degli abbracci, questo è il tempo della astinenza dagli abbracci.

(13) L'idea di vivere in un tempo, in cui non c'era piú l'urgenza della procreazione oltre che in numerosi passi del *De b. con.* (9, 9; 10, 10; 13, 15; 15, 17; 16, 18; 17, 19; 26, 34) si trova pure in uno scritto pelagiano: *De castitate* 14, 4; 17: PLS 1/4 1495. 1499.

« Tempus breve est: reliquum est ut et qui habent uxores tamquam non habentes sint ».

- 15. Itaque et Apostolus, cum hinc loqueretur, ait: *Hoc autem dico, fratres: tempus breve est; reliquum est, ut et qui habent uxores tamquam non habentes sint, et qui flent, tamquam non flentes, et qui gaudent, tamquam non gaudentes, et qui emunt, tamquam non ementes*[t], *et qui utuntur hoc mundo, quasi*[u] *non utantur; praeterit enim figura huius mundi. Volo vos sine sollicitudine esse*[38]. Haec omnia, ut exponendo aliquid hinc breviter dicam, sic existimo intellegenda. *Hoc*, inquit, *dico, fratres: tempus breve est;* non adhuc populus Dei propagandus est generatione carnaliter, sed iam regeneratione spiritaliter colligendus. *Reliquum est* ergo, *ut et qui habent uxores*, non carnali concupiscentiae subiungentur, *et qui flent* tristitia praesentis mali, gaudeant spe futuri boni, *et qui gaudent* propter temporale aliquod commodum, timeant aeternum iudicium, *et qui emunt* sic habendo possideant, ut amando non haereant, et *qui utuntur hoc mundo*, transire se cogitent, non manere; *praeterit enim figura huius mundi. Volo vos*, inquit, *sine sollicitudine esse*, hoc est: Volo sursum cor in his quae non praetereunt vos / habere. Deinde subiungit et dicit: *Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Domini, quomodo placeat Domino; qui autem matrimonio iunctus est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat uxori*[39]. Atque ita quodam modo exponit quod supra dixerat: *Qui habent uxores, tamquam non habentes sint.* Qui enim sic habent uxores, ut cogitent ea quae sunt Domini, quomodo placeant Domino, nec in his quae sunt mundi cogitent placere uxoribus, tamquam non habentes sunt. Quod ea facilitate fit[v], / quando et uxores tales sunt, ut eis mariti non ideo placeant, quia divites, quia sublimes, quia genere nobiles, quia carne amabiles, sed quia fideles, quia religiosi, quia pudici, quia viri boni sunt.

CSEL 228

PL 423

Ne in damnabilia flagitia corruatur intemperantia quaedam in coniugibus toleranda.

14. 16. Verum in coniugatis ut haec optanda atque laudanda, sic alia toleranda sunt, ne in damnabilia flagitia, id est in fornicationes vel adulteria corruatur. Propter quod vitandum malum etiam illi concubitus coniugum, qui non fiunt causa generandi, sed victrici concupiscentiae serviunt, in quibus iubentur non fraudare invicem, ne temptet eos satanas propter intemperantiam suam; non quidem secundum imperium praecipiuntur, tamen secundum veniam conceduntur[40]. Sic enim scriptum est: *Uxori vir debitum*

[t] possidentes *PL*.
[u] tamquam *PL*.
[v] quod... fit] quod facilius fit *PL*.

[38] 1 Cor 7, 29-32.
[39] 1 Cor 7, 32-33.
[40] Cf. 1 Cor 7, 5.

« Il tempo è breve: chi è sposato viva come se non lo fosse.

- 15. Perciò anche l'Apostolo dice a questo proposito: *Questo vi dico, fratelli: il tempo è breve! D'ora innanzi anche quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero; quelli che piangono come se non piangessero e quelli che godono, come se non godessero; quelli che comprano, come se non comprassero e quelli che usano di questo mondo come se non l'usassero: perché passa la scena di questo mondo! Io vorrei che voi foste senza sollecitudini*[38]. Questo testo, per farne una breve esposizione, credo che deve essere inteso nel modo seguente. *Questo vi dico, fratelli: il tempo è breve!* significa che ormai il popolo di Dio non si deve piú propagare con la generazione carnale, ma che deve essere raccolto con la rigenerazione spirituale. *D'ora innanzi quindi, quelli che hanno moglie* non si sottomettano al giogo della concupiscenza carnale e *quelli che piangono* per la tristezza del male presente si allietino con la speranza del bene futuro; *quelli che godono* per qualche bene temporale temano il giudizio eterno; *quelli che comprano* possiedano i loro averi senza che vi si attacchi il loro cuore; *quelli che usano di questo mondo* pensino che vi sono di passaggio e non per rimanervi, *perché passa la scena di questo mondo! Io vorrei che voi foste senza sollecitudini*, cioè vorrei che voi aveste il cuore in alto, nelle cose che non passano. Poi continua dicendo: *Chi non è ammogliato ha cura delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi invece è ammogliato ha cura delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie*[39]. E cosí in qualche modo spiega quello che aveva detto prima: *Quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero*. In effetti, quelli che hanno moglie in modo che pensano alle cose del Signore, come possono piacere al Signore, e neppure nelle cose di questo mondo pensano di piacere alla moglie, costoro vivono come se non avessero moglie. A questa condizione si giungerà facilmente se anche le mogli saranno tali che ameranno i mariti non perché sono ricchi, occupano un posto elevato, sono di nobile casato e di bell'aspetto, ma perché sono fedeli, religiosi, casti e virtuosi.

Per evitare mali maggiori è tollerabile una certa intemperanza nel matrimonio.

14. 16. Tuttavia, nelle persone coniugate come dobbiamo auspicare e lodare questi comportamenti, cosí dobbiamo tollerarne altri, per evitare che si cada in deplorevoli turpitudini, quali la fornicazione e l'adulterio. Allo scopo di evitare questo male anche quegli atti coniugali, compiuti non in vista della procreazione, ma in obbedienza alla concupiscenza dominante e dei quali hanno l'ordine di non privarsi a vicenda, perché, a motivo della loro intemperanza, non siano tentati da satana, tali atti, pur non essendo imposti da un comando, sono concessi non di meno per indulgenza[40]. Cosí infatti è scritto: *Il marito compia il suo dovere verso la moglie, ugualmente la moglie verso il marito. La moglie non ha potestà sul proprio corpo, ma il marito; allo stesso modo il marito non ha potestà sul proprio corpo, ma la moglie. Non vi private l'uno dell'altro, se non di comune accordo per un certo tempo, per darvi*

CSEL 229

reddat, similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. Nolite invicem fraudare, nisi ex consensu ad tem/pus, ut vacetis orationi et iterum ad ipsum estote, ne vos temptet satanas propter intemperantiam vestram. Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium[41]. Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur. Cum igitur culpabilis non sit generandi intentione concubitus, qui proprie nuptiis imputandus est, quid secundum veniam concedit Apostolus, nisi quod coniuges, dum se non continent, debitum ab alterutro carnis exposcunt non voluntate propaginis, sed libidinis voluptate? Quae tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam. Quocirca etiam hinc sunt laudabiles nuptiae, quia et illud, quod non pertinet ad se, ignosci faciunt propter se. Neque enim etiam iste concubitus, quo servitur concupiscentiae, sic agitur, ut impediatur fetus, quem postulant nuptiae.

Damnatio et actuum, qui procreationem impediunt, et abortus et filiorum expositionis.

15. 17. Sed tamen aliud est non concumbere nisi sola voluntate generandi, quod non habet culpam, aliud carnis concumbendo adpetere voluptatem, sed non praeter coniugem, quod venialem habet culpam, quia, etsi non causa propagandae prolis concumbitur, non tamen huius libidinis causa propagationi prolis obsistitur sive voto malo sive opere malo. Nam qui hoc faciunt quamvis vocentur coniuges, non sunt nec ullam nuptiarum retinent veritatem, sed honestum nomen velandae turpitudini obtendunt[z]. Produntur autem quando eo usque progrediuntur, ut exponant filios, qui nascuntur inviti[aa]. / Oderunt enim nutrire vel habere, quos gignere metuebant. Itaque cum in suos saevit, quos nolens genuit tenebrosa iniquitas, clara iniquitate in lucem promitur et occulta turpitudo manifesta crudelitate convincitur. Aliquando eo usque pervenit haec libidinosa crudelitas vel libido crudelis, / ut etiam sterilitatis venena procuret et si nihil valuerit[ab], conceptos fetus aliquo modo intra viscera exstinguat ac fundat, volendo suam prolem prius interire quam vivere, aut si in utero iam vivebat, occidi ante quam nasci. Prorsus si ambo tales sunt, coniuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed per stuprum potius convenerunt. Si autem non ambo sunt tales, audeo dicere: aut illa est quodam modo mariti meretrix aut ille adulter uxoris.

CSEL 230

PL 424

---

[z] turpitudinis obtendunt *molti mss., Am.*
[aa] in vicis *tre mss.*
[ab] valuerunt *qualche mss. (rif. a* venena).

alla preghiera e poi tornate a stare insieme, affinché satana non vi tenti a motivo della vostra intemperanza. Ma dico questo per indulgenza, non per comando[41]. Dove si deve usare indulgenza, non si può certo negare che vi sia una colpa. Poiché, dunque, l'unione sessuale compiuta con l'intenzione di generare non è colpevole, ed è questo propriamente che dobbiamo ascrivere al matrimonio, cosa concede l'Apostolo per indulgenza se non che gli sposi, che non riescono a contenersi, chiedano l'uno all'altro il debito coniugale non per desiderio di prole, ma per il piacere sensuale? Questo piacere, tuttavia, non cade nella colpa a causa del matrimonio, ma a causa del matrimonio trova indulgenza. Di conseguenza, anche sotto questo aspetto il matrimonio è degno di lode, perché per suo merito viene scusato anche quello che non gli appartiene. A patto, però, che neppure questa unione, in cui si è schiavi della concupiscenza, venga compiuta in maniera da creare ostacoli al feto, che il matrimonio reclama.

Severa condanna delle pratiche anticoncezionali, dell'aborto e dell'esposizione dei figli.

15. 17. Tuttavia, una cosa è avere rapporti soltanto con l'intenzione di generare, che non comporta alcuna colpa; altra cosa è ricercare in tali rapporti, avuti sempre con il proprio coniuge naturalmente, il piacere della carne, che comporta una colpa veniale, perché, anche se non ci si unisce in vista della propagazione della prole, neppure ci si oppone nel soddisfare la passione né con un malvagio desiderio né con una azione malvagia. Coloro, infatti, che cosí si comportano, anche se si chiamano sposi, in realtà non lo sono e non conservano niente del vero matrimonio: si fanno schermo dell'onestà di questo nome per coprire la loro turpitudine. Si tradiscono però, quando giungono al punto da esporre i propri figli, nati contro la loro volontà. Detestano di allevare e tenere presso di sé i figli che temevano di generare. Quando, dunque, la tenebrosa iniquità incrudelisce contro i propri figli, generati contro il proprio volere, viene portata alla luce da una chiara iniquità e la segreta turpitudine viene messa a nudo da una manifesta crudeltà. Talvolta, questa voluttuosa crudeltà o se vuoi questa crudele voluttà si spinge fino al punto di procurarsi sostanze contraccettive e, in caso di insuccesso, fino ad uccidere in qualche modo nell'utero i feti concepiti e ad espellerli, volendo che il proprio figlio perisca prima di vivere oppure, nel caso che già vivesse nell'utero, che egli sia ucciso prima di nascere. Non c'è dubbio: se sono tutti e due di tale pasta, essi non sono sposi; e se si comportarono cosí fin dal principio, non si unirono in matrimonio ma nella lussuria. Se poi non sono tutti e due a comportarsi cosí, io oserei dire che o lei è in un certo senso la prostituta del marito o lui è l'adultero della moglie.

---

[41] 1 Cor 7, 3-6.

Concupiscentiae carnali non serviatur, sed potius ipsa servire cogatur.

16. 18. Quia igitur nuptiae tales esse non possunt, quales primorum hominum, si peccatum non praecessisset, esse potuerunt, sint tales, quales sanctorum patrum fuerunt, ut pudenda carnis concupiscentia, quae in paradiso nec ante peccatum fuit nec post peccatum esse permissa est, quia necesse est in corpore mortis huius[42] ut sit, non ei serviatur, sed ipsa potius nonnisi ad propagandam prolem servire cogatur. Aut quia hoc tempus, quod iam esse diximus, continendi ab amplexu non habet huius officii necessitatem adiacente undique in omnibus gentibus tanta fertilitate gignendorum spiritaliter filiorum; illud potius excellentis continentiae bonum *qui potest capere, capiat*[43]. Qui vero id capere non potest, et *si acceperit uxorem, non peccat*[44], et femina, si *se* / *non continet, nubat*[45]. *Bonum est* enim *homini mulierem non tangere*[46]. Verum quia *non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est*[47], restat, *ut propter fornicationes*[ac] *unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque virum suum habeat*[48]; ac sic infirmitas incontinentiae, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipiatur honestate nuptiarum. Quod enim ait Apostolus de feminis: *Volo igitur iuniores nubere*[49], hoc et de maribus dici potest: volo iuniores uxores ducere, ut ad utrumque sexum pertineat *filios procreare*, patres et *matres familias esse, nullam occasionem dare adversario maledicti gratia.*

CSEL 231

Concupiscentia in nuptiis non est laudanda quia est ex antiquo peccato accidens malum.

17. 19. In nuptiis tamen bona nuptialia diligantur: proles, fides, sacramentum. Sed proles, non ut nascatur tantum verum etiam ut renascatur; nascitur namque ad poenam, nisi renascatur ad vitam. Fides autem, non qualem habent inter se etiam infideles zelantes carnem; quis enim vir quamlibet impius vult adulteram uxorem? Aut quae mulier quamlibet impia vult adulterum virum? Hoc in connubio bonum naturale est quidem, carnale tamen. Sed membrum Christi coniugis[ad] adulterium coniugi debet timere, non sibi et a Christo sperare fidei praemium, quam exhibet coniugi. Sacramentum vero, quod nec separati nec adulterati amittunt, coniuges concorditer casteque custodiant[ae]. Solum est enim / quod etiam sterile coniugium tenet iure pietatis, iam spe fecunditatis amissa, propter quam fuerat copulatum. Haec bona nuptialia laudet in nuptiis, / qui laudare vult nuptias. Carnis autem concupiscentia[af] non est nuptiis imputanda, sed toleranda. Non enim

PL 425

CSEL 232

[ac] fornicationem *edd.*

[ad] Sed... coniugis] Sed mens christiani coniugis *un ms. Vat.*

[ae] nec separati... custodiant] nec separari, nec adulterari admittunt coniuges, qui concorditer casteque custodiunt *Lov.*, nec separati nec adulterati amittunt coniuges qui... custodiant *Am. Er.* nec separati et *CSEL.*

[af] concupiscentia] pudenda concupiscentia *alcuni mss.*

16. 18. Poiché, dunque, il matrimonio non può essere oggi tale quale poteva essere quello dei primi uomini, qualora non ci fosse stato il peccato, sia almeno simile a quello dei santi patriarchi. Tale cioè che la concupiscenza carnale, inesistente nel paradiso prima del peccato e non permessa dopo il peccato, dal momento che la sua presenza è inevitabile in questo corpo di morte[42], non sia essa a dominare, ma piuttosto sia costretta a servire unicamente alla propagazione della prole. Oppure, poiché il tempo presente, che già abbiamo indicato come il tempo dell'astinenza dagli amplessi, non conosce l'urgenza di questo dovere, mentre da ogni parte, in tutte le nazioni, è pronta una cosí grande fecondità di figli che devono essere generati nello spirito, *chi può comprendere, comprenda*[43] piuttosto l'eccellenza di quel bene, costituito dalla continenza. Se poi uno non la può comprendere, se si sposa non pecca[44]; anche la donna, *se non riesce a contenersi, si mariti*[45]. Certo, *è un bene per l'uomo non toccare donna*[46]. Ma poiché *non tutti capiscono questa parola, ma solo quelli ai quali è stata concessa*[47], non rimane che *per evitare le fornicazioni ogni uomo abbia la sua donna e ogni donna il suo marito*[48] e cosí la debolezza dell'incontinenza sia sostenuta dall'onestà del matrimonio, affinché non si cada rovinosamente nelle turpitudini. Quello infatti che l'Apostolo dice delle donne: *Voglio che le giovani si maritino*[49] si può applicare anche agli uomini: Voglio che i giovani si sposino, in modo da riferire il seguito ad ambedue i sessi: *Che generino figli, che siano* padri e *madri di famiglia e che non offrano all'avversario alcuna occasione di critica.*

La concupiscenza non regni ma sia costretta a servire.

17. 19. Nel matrimonio tuttavia siano amati i beni propri del matrimonio: la prole, la fedeltà e il sacramento. La prole non solo perché nasca, ma anche perché rinasca; nasce infatti alla pena, se non rinasce alla vita. La fedeltà, poi, non come quella che hanno anche gli infedeli nella gelosia della carne: nessun marito, per quanto empio, vuole una moglie adultera e nessuna donna, per quanto infedele, vuole un marito adultero. Tale fedeltà nel matrimonio è certamente un bene naturale ma carnale. Chi è membro di Cristo deve temere l'adulterio del coniuge non per se stesso, ma per il coniuge e attendere da Cristo il premio della fedeltà, che egli serba al coniuge. Quanto al sacramento, infine, che non si perde né con la separazione né con l'adulterio, gli sposi lo custodiscano nella concordia e nella castità. E' l'unico bene infatti che conserva anche il matrimonio sterile a motivo della pietà, quando si è

La concupiscenza non dev'essere lodata nel matrimonio, perché è un male sopraggiunto a causa del peccato.

[42] Cf. Rom 7, 24.
[43] Mt 19, 12.
[44] Cf. 1 Cor 7, 28.
[45] Cf. 1 Cor 7, 9.
[46] 1 Cor 7, 1.
[47] Mt 19, 11.
[48] 1 Cor 7, 2.
[49] 1 Tim 5, 14.

est ex naturali connubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum.

Propter concupiscentiam etiam de bonis nuptiis nascuntur filii baptismo regenerandi.

18. 20. Propter hanc ergo fit, ut etiam de iustis et legitimis nuptiis filiorum Dei non filii Dei, sed filii saeculi generentur, quia et hi qui generant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant ex quo filii Dei sunt, sed ex quo adhuc filii saeculi. Dominica quippe sententia est: *Filii saeculi huius generant et generantur*[50]. Ex quo itaque sumus adhuc filii saeculi huius, *exterior homo noster corrumpitur*[51], ex hoc et huius saeculi filii generantur nec filii Dei nisi regenerentur fiunt; sed ex quo sumus filii Dei, *interior renovatur de die in diem*[52]. Quamvis et ipse exterior per lavacrum regenerationis sanctificatus sit et spem futurae incorruptionis acceperit, propter quod et templum Dei merito dicitur. *Corpora vestra,* inquit Apostolus, *templum in vobis Spiritus Sancti est, quem habetis a Deo, et non estis vestri; empti enim estis pretio magno. Glorificate ergo et portate*[a8] *Deum in corpore vestro*[53]. Hoc totum non solum propter praesentem sanctificationem, sed maxime propter illam spem dictum est, de qua idem alio loco dicit: *Sed et nos ipsi primitias spiritus habentes et ipsi in nobismet ipsis ingemiscimus, adoptionem expectantes, redem/ptionem corporis nostri*[54]. Si ergo redemptio corporis nostri secundum Apostolum expectatur, profecto quod exspectatur adhuc speratur, nondum tenetur. Unde adiungit et dicit: *Spe enim salvi facti sumus; spes autem quae videtur non est spes; quod enim videt quis, quid et sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus*[55]. Non itaque per hoc quod expectamus, sed per hoc quod toleramus, carnales filii propagantur. Absit ergo, ut fidelis homo, cum audit ab Apostolo: *Diligite uxores vestras*[56], concupiscentiam carnis diligat in uxore, quam nec in se ipso debet diligere audiens alterum Apostolum: *Nolite diligere mundum nec ea quae in mundo sunt. Quisquis dilexerit mundum, non est caritas Patris in illo, quia omnia quae in mundo sunt concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi, quae non est a Patre, sed ex mundo est. Et*

CSEL 233

[a8] et portate *om. CSEL.*

[50] Lc 20, 34.
[51] 2 Cor 4, 16.
[52] 2 Cor 4, 16.
[53] 1 Cor 6, 19-20.
[54] Rom 8, 23.
[55] Rom 8, 24-25.
[56] Col 3, 19.

perduta ormai ogni speranza di fecondità, fine per il quale era stato contratto. Questi sono i beni del matrimonio che devono essere lodati nel matrimonio da chi vuol farne l'elogio. La concupiscenza carnale, invece, non deve essere ascritta al matrimonio, ma vi deve essere tollerata. Non è un bene proveniente dalla natura del matrimonio, ma un male sopravvenutogli dall'antico peccato.

Anche dal matrimonio cristiano a causa della concupiscenza nascono figli che devono essere rigenerati.

18. 20. E' a causa di questa concupiscenza che neppure dal matrimonio regolare e legittimo dei figli di Dio vengono generati figli di Dio, ma figli del secolo. Il motivo sta nel fatto che anche quelli che generano dopo che sono stati rigenerati non generano in quanto figli di Dio, bensí come figli del secolo. E' del Signore infatti la dichiarazione: *Sono i figli del secolo che generano e sono generati*[50] (14). Per il fatto dunque, che siamo ancora figli di questo secolo, *il nostro uomo esteriore si corrompe*[51]; per questo motivo ancora sono generati figli di questo secolo e non divengono figli di Dio, se non sono rigenerati. Ma per il fatto che siamo figli di Dio, *l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno*[52], sebbene anche l'uomo esteriore sia santificato con il lavacro della rigenerazione e riceva la speranza della futura incorruttibilità, sí da essere meritatamente chiamato tempio di Dio. *I vostri corpi*, dice l'Apostolo, *sono il tempio dello Spirito Santo che è in voi, che avete ricevuto da Dio. Voi non appartenete piú a voi stessi, perché siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque* [*e portate*] *Dio nel vostro corpo*[53]. Tutto questo è stato detto non solo a motivo della presente santificazione, ma soprattutto per quella speranza, di cui lo stesso Apostolo in un altro passo dice: *Noi pure che abbiamo le primizie dello Spirito, noi pure che gemiamo dentro di noi, aspettando l'adozione, la redenzione del nostro corpo*[54]. Se quindi secondo l'Apostolo aspettiamo la redenzione del nostro corpo, evidentemente ciò che si aspetta ancora si spera, ancora non si possiede. Perciò aggiunge: *Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ma la speranza che si vede non è piú speranza; come si potrebbe sperare quello che si vede? Ma se speriamo quello che non vediamo, noi lo aspettiamo nella pazienza*[55]. Non è dunque per quello che aspettiamo di essere che i figli vengono procreati carnali, ma per quello che sopportiamo. Pertanto, quando un fedele sente dire dall'Apostolo: *Amate le vostre mogli*[56], si deve guardare dall'amare nella moglie quella concupiscenza che non deve amare neppure in se stesso, poiché da un altro apostolo si sente dire: *Non amate il mondo né le cose che sono nel mondo. Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui, perché tutto quello che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e ambizione del secolo, che non viene dal Padre ma*

(14) Cf. *De pecc. mer. et rem.* 2, 9, 11; 3, 8, 16.

mundus transibit[ah] *et concupiscentia eius; qui autem fecerit voluntatem Dei, manet in aeternum, sicut et Deus manet in aeternum*[57].

Non facili ratione indagatur nec sermone explicatur ortus filii peccatoris ex fidelibus parentibus.
PL 426
CSEL 234

19. 21. Ex hac igitur concupiscentia carnis quod nascitur, utique mundo, non Deo nasci/tur; Deo autem nascitur, cum ex aqua et Spiritu[ai] renascitur. Huius concupiscentiae reatum regeneratio sola dimittit, quem generatio trahit[al]. Ergo quod generatum est, regeneretur, quia non potest aliter, ut quod tractum est remittatur[am]. Ut enim quod / dimissum est in parente trahatur in prole[an], miris quidem modis fit, sed tamen fit. Haec invisibilia et infidelibus incredibilia, sed tamen vera, ut haberent aliquod visibile exemplum, hoc in quibusdam arbustis divina providentia procuravit. Cur enim non credamus, propter hoc esse institutum, ut ex oliva nascatur oleaster? An credendum non est in aliqua re quae creata est ad usus hominum, Creatorem providisse et instituisse, quod ad generis humani valeret exemplum? Mirum est ergo quemadmodum a peccati vinculo per gratiam liberati, gignant tamen eodem vinculo obstrictos, quos eodem modo oporteat liberari; fatemur, mirum est. Sed quod latent[ao] fetus oleastrorum etiam in seminibus olearum, quando et hoc crederetur, nisi experientia probaretur? Proinde sicut gignitur ex oleastri semine oleaster, et ex oleae semine nonnisi oleaster, cum inter oleastrum et oleam plurimum distet, ita gignitur et de carne peccatoris et de carne iusti uterque[ap] peccator, quamvis inter peccatorem et iustum plurimum distet. Gignitur autem peccator actu adhuc nullus et ortu novus, sed reatu vetus: homo a Creatore, captivus a deceptore, indigens a redemptore. Sed quaeritur quomodo trahi possit captivitas prolis, etiam de parentibus iam redemptis. Et quia non facili ratione indagatur, nec sermone explicatur, ab infidelibus non creditur: quasi et illud quod de oleastro et de olea diximus, ut generis dissimilis sit fetus similis, facile aliqua invenit ratio vel / explicat sermo[aq]. Sed hoc ab eo qui experiri voluerit, cerni potest; sit ergo in exemplo, unde et illud credatur quod cerni non potest.

CSEL 235

[ah] transit *qualche mss.*
[ai] Sancto *agg. edd.*
[al] quem... trahit] ac per hoc generatio trahit *PL.*
[am] regeneretur... remittatur] regeneretur (quia non potest aliter) ut quod tractum est remittatur *molti mss.*, regeneretur, quia non potest effici aliter, ut quod tractum est remittatur *edd.*, regeneretur ut similiter, quia... aliter, quod... *PL.*
[an] in prolem *edd.*
[ao] lateret *PL.*
[ap] utrinque *edd.*
[aq] facile... sermo] facile... inveniat... explicet sermo *edd.*

---

[57] 1 Gv 2, 15-17.

dal mondo. Il mondo passerà con la sua concupiscenza, ma chi fa la volontà di Dio dura in eterno, come anche Dio dura in eterno [57].

Non è facile a comprendersi né a spiegarsi la nascita di un figlio peccatore da genitori battezzati.

19. 21. Chi nasce dunque da questa concupiscenza della carne nasce certo per il mondo, non per Dio; nasce per Dio quando rinasce dall'acqua e dallo Spirito. Soltanto la rigenerazione rimette il reato di questa concupiscenza, che la generazione si trae dietro. Ciò che è stato generato sia dunque rigenerato, perché non è possibile rimettere altrimenti ciò che è stato contratto. Che una cosa rimessa nei genitori sia contratta dai figli è un fatto certamente straordinario, tuttavia è reale. Per disposizione della divina Provvidenza questi fatti invisibili, incredibili per coloro che non credono, e nondimeno reali, trovano un visibile esempio in certi alberi. Perché non dovremmo credere che a questo scopo è stato disposto che dall'olivo nasca l'oleastro? Non dovremmo credere che in una cosa, creata ad uso dell'uomo, il Creatore abbia potuto disporre e stabilire qualcosa che avesse valore di esempio per il genere umano? E' un fatto straordinario che persone, liberate dal vincolo del peccato mediante la grazia, generino tuttavia dei figli irretiti dallo stesso vincolo, dal quale devono essere liberati allo stesso modo. Lo confesso, è straordinario. Ma come si poteva credere, se non lo avesse provato l'esperienza, che i germi degli oleastri siano latenti anche nei semi dell'olivo? Come dunque dal seme dell'oleastro e dal seme dell'olivo non nasce se non l'oleastro, sebbene ci sia grande differenza tra l'oleastro e l'olivo, cosí sia dalla carne del peccatore che dalla carne del giusto non nascono che figli peccatori, nonostante la grande differenza che passa tra il peccatore e il giusto (15). Nasce un peccatore, tale non ancora per una propria azione e nuovo quanto all'origine, ma vecchio quanto alla colpa: fatto uomo dal Creatore e reso prigioniero dall'ingannatore, egli ha bisogno del Redentore. Ma ci si domanda come un figlio possa ereditare la condizione di schiavo anche da genitori già riscattati. E poiché non è facilmente comprensibile alla ragione né spiegabile a parole, gli infedeli non lo credono; come se fosse facile trovare una soluzione razionale e una spiegazione verbale a quanto ho detto a proposito dell'oleastro e dell'olivo, che pur essendo di genere diverso dànno origine a virgulti simili. Eppure questo fatto può essere costatato da chiunque voglia prendersi la briga di farne esperienza. Serviamoci dunque di un esempio che rende credibile anche quello che non si può vedere.

(15) L'esempio dell'oleastro era appena accennato nel *De gratia Christi et de p. orig.* 2, 40, 45.

Propter originale peccatum parvuli nondum baptizati sub diaboli sunt potestate captivi.

20. 22. Non enim fides dubitat christiana, quam novi haeretici oppugnare coeperunt, et eos, qui lavacro regenerationis abluuntur, redimi de diaboli potestate; et eos, qui nondum tali regeneratione redempti sunt, etiam parvulos filios redemptorum sub eiusdem diaboli esse potestate captivos, nisi et ipsi eadem Christi gratia redimantur. Ad omnes namque pertinere non dubitamus aetates, illud de quo Apostolus loquitur beneficium Dei: *Qui eruit nos de pote/state tenebrarum et transtulit in regnum Filii caritatis suae* [58]. Ab hac igitur potestate tenebrarum, quarum est diabolus princeps, id est a potestate diaboli et angelorum eius, quisquis erui cum baptizantur negaverit parvulos, ipsorum Ecclesiae sacramentorum veritate convincitur, quae nulla haeretica novitas in Ecclesia Christi auferer vel mutare permittitur, regente atque adiuvante capite totum corpus suum, pusillos cum magnis. In veritate itaque, non in falsitate, potestas diabolica exorcizatur in parvulis, eique renuntiant, quia per sua non possunt, per corda et ora gestantium, ut eruti a potestate tenebrarum in regnum sui Domini transferantur. Quid ergo in eis est, per quod in potestate diaboli teneantur, donec eruantur inde per sacramentum baptismatis Christi? Quid est, nisi peccatum? Non enim aliud invenit diabolus, unde posset / humanam suo iuri mancipare naturam, quam bonam bonus auctor instituit. Nullum autem peccatum parvuli in sua vita proprium commiserunt. Remanet igitur originale peccatum, per quod sub diaboli potestate captivi sunt, nisi inde lavacro regenerationis et Christi sanguine redimantur, et transeant in regnum redemptoris sui, frustrata potestate captivatoris sui, et data potestate, qua fiant ex filiis huius saeculi filii Dei.

PL 427

CSEL 236

Peccatum originale non oritur ex tribus nuptiarum bonis.

21. 23. Iam nunc si quodam modo interrogemus bona illa nuptialia, unde ab eis potuerit peccatum in parvulos propagari, respondebit nobis operatio propagandae prolis: Ego in paradiso magis felix essem, si peccatum non fuisset admissum. Ad me namque pertinet illa benedictio Dei: *Crescite et multiplicamini* [59]. Ad hoc opus bonum diversi sexus diversa membra sunt condita,

[58] Col 1, 13.
[59] Gen 1, 28.

A causa del peccato originale i bambini non ancora battezzati sono prigionieri del diavolo.

20. 22. La fede cristiana invero, che i nuovi eretici hanno incominciato a combattere, non mette in dubbio che coloro, i quali vengono purificati nel lavacro della rigenerazione, siano riscattati dal potere del diavolo, mentre coloro, i quali non sono stati ancora riscattati con una tale rigenerazione, compresi i bambini nati da genitori riscattati, restino prigionieri sotto il potere diabolico fino a quando non vengono riscattati anch'essi dalla stessa grazia di Dio. Non abbiamo dubbi infatti che a tutte le età si estenda quel beneficio di Dio, di cui parla l'Apostolo: *Egli ci ha strappati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore* [58]. Chi nega che i bambini al momento del battesimo vengono strappati da questo potere delle tenebre, di cui è principe il diavolo, cioè dal potere del diavolo e dei suoi angeli, viene messo a tacere dalla verità degli stessi sacramenti della Chiesa, che nessuna novità eretica può distruggere o mutare nella Chiesa di Cristo, perché il capo regge e aiuta l'intero suo corpo, piccoli e grandi (16). Realmente, dunque, e non falsamente viene esorcizzato il potere diabolico nei bambini, che vi rinunciano con il cuore e con la bocca di chi li porta, non potendolo fare personalmente, affinché liberati dal potere delle tenebre siano trasferiti nel regno del loro Signore. Cosa c'è dunque in essi che li tiene sotto il potere del diavolo, finché non ne vengono liberati per mezzo del sacramento del battesimo di Cristo? Cosa c'è se non il peccato? Nient'altro infatti ha trovato il diavolo che gli permettesse di sottomettere al suo potere la natura umana, che un Creatore buono aveva creato buona. Ma i bambini nella loro vita non hanno commesso nessun peccato personale; non rimane quindi che il peccato originale, a causa del quale sono prigionieri sotto il potere del diavolo, a meno che non vengono liberati dal lavacro della rigenerazione e dal sangue di Cristo e non passano nel regno del loro Redentore, dopo che è stato reso vano il potere di colui che li teneva asserviti e dopo che è stato loro dato il potere di diventare da figli di questo secolo figli di Dio.

Causa della trasmissione del peccato originale non sono i tre beni del matrimonio.

21. 23. Se a questo punto potessimo domandare in qualche modo a quei tre beni del matrimonio la causa per la quale da essi abbia potuto propagarsi il peccato nei bambini, l'atto della procreazione ci risponderebbe: Io nel paradiso avrei goduto maggiore felicità, se non fosse stato commesso il peccato. A me infatti fu rivolta la benedizione di Dio: *Crescete e moltiplicatevi* [59]. In vista di quest'opera buona furono creati nei due differenti sessi organi diversi, che già esistevano prima del peccato, ma non erano vergognosi. La fedeltà nella castità risponderebbe:

(16) Per la prova del peccato orig. dai riti battesimali cf. V. GROSSI, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni* 411-413, in *Augustinianum* 9 (1969), pp. 30-61.

quae quidem ante peccatum iam erant, sed pudenda non erant. Respondebit pudicitiae fides: Si peccatum non fuisset, quid me in paradiso securius esse potuisset, ubi nec stimularet mea nec alterius me libido temptaret? Respondebit etiam connubii sacramentum: De me ante peccatum dictum est in paradiso: *Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una*[60]. Quod *magnum sacramentum*, dicit Apostolus, *in Christo et in Ecclesia*[61]. Quod ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis[ar] sacramentum. Quid horum est in nuptiis, unde peccati vinculum transiret in posteros? Nempe nihil; et certe his tribus bonis perfecte se haberet bonitas nuptiarum, quibus bonis etiam nunc bonae sunt nuptiae.

Libido et pudor ex peccato sunt.
CSEL 237
PL 428

22. 24. Porro autem si interrogetur illa carnis concupiscentia, qua pudenda facta sunt, quae prius pudenda non fuerant, nonne respondebit se in membris hominis post pec/catum esse coepisse? Et ideo legem peccati[62] verbis apostolicis nuncupatam, quod hominem sibi subditum fecerit, quia Deo suo subditus esse noluit, seque esse, de qua et primi coniugati tunc erubuerunt, quando pudenda texerunt[63], et nunc omnes erubescunt, quando ad concumbendum secreta conquirunt, neque huius operis testes audent habere vel filios, quos inde genuerunt? Cui verecundiae naturali Cynicorum error philosophorum mirabili impudentia reluctatus est, quandoquidem hoc, quoniam licitum esset honestumque, cum coniuge palam faciendum esse censebant. Unde merito immunditia huius impudentiae caninum nomen accepit; ex hoc quippe Cynici nuncupati sunt

Concupiscentia carnis peccati vinculum generatione traicit in posteros.

23. 25. Haec omnino concupiscentia, haec lex peccati habitans in membris, cui lex iustitiae vetat oboedire dicente Apostolo: *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore ad oboediendum desideriis eius, neque exhibueritis*[as] *membra vestra arma iniquitatis peccato*[64], haec, inquam, concupiscentia, quae solo sacramento regenerationis expiatur, profecto peccati vinculum regeneratione[at] traicit in posteros, nisi[au] ab illo et ipsi regeneratione solvantur. Nam ipsa quidem concupiscentia iam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque

[ar] inseparabile *sei mss. Er.*
[as] exhibeatis *edd.*
[at] generatione *CSEL.*
[au] et nisi *Lov.*

Se non ci fosse stato il peccato, cosa poteva esserci di piú sicuro di me nel paradiso, dove non mi avrebbe istigato la mia passione né mi avrebbe tentato quella di un altro? Anche il sacramento del matrimonio risponderebbe: Di me prima del peccato cosí fu detto nel paradiso: *L'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e saranno due in una sola carne*[60], la qual cosa dall'Apostolo fu definita *grande sacramento in Cristo e nella Chiesa*[61]. Ciò che dunque è grande in Cristo e nella Chiesa è assai piccolo nelle singole coppie di sposi, ma è pur sempre il sacramento di una unione inseparabile. Quale di questi beni del matrimonio è la causa della trasmissione nei posteri del vincolo del peccato? Sicuramente nessuno. Anzi con questi tre beni la bontà del matrimonio sarebbe stata perfettamente realizzata, perché grazie ad essi il matrimonio è un bene anche al presente.

La libidine e la vergogna sono conseguenze del peccato.

22. 24. Se invece interrogassimo la concupiscenza della carne, a causa della quale divennero vergognosi quegli organi che prima non lo erano, certamente essa dovrebbe rispondere di aver incominciato ad esistere nelle membra dell'uomo dopo il peccato e di essere chiamata, secondo l'espressione dell'Apostolo, legge del peccato[62], per il fatto di aver asservito a sé l'uomo, perché costui non volle assoggettarsi al proprio Dio. Direbbe ancora di essere proprio lei quella di cui arrossirono i primi sposi, quando coprirono le parti vergognose[63], e di cui arrossiscono ancora oggi tutti gli sposi, quando cercano luoghi appartati per compiere l'atto sessuale e non osano avere a testimoni di tale azione neppure i figli, che hanno cosí generato. A questo pudore naturale si oppose con singolare impudenza l'errore dei filosofi cinici. Essi sostenevano che il rapporto sessuale con la propria moglie, poiché è lecito e onesto, dev'essere compiuto in pubblico. E' la ragione per cui questa sconcia impudenza ha preso giustamente il nome dai cani; per questo infatti sono stati chiamati cinici.

Nella generazione la concupiscenza trasmette il vincolo del peccato.

23. 25. E' insomma questa concupiscenza, è questa legge del peccato, che abita nelle membra e alla quale vieta di ubbidire la legge della giustizia, secondo le parole dell'Apostolo: *Non regni dunque il peccato nel vostro corpo mortale, per farvi ubbidire ai suoi desideri e non prestate le vostre membra al peccato come strumenti di iniquità*[64]; è questa concupiscenza, ripeto, che si espia unicamente con il sacramento della rigenerazione, a trasmettere, senza dubbio per generazione, il vincolo del peccato ai posteri, a meno che anch'essi non ne vengano liberati

[60] Gen 2, 24.
[61] Eph 5, 32.
[62] Cf. Rom 7, 23.
[63] Cf. Gen 3, 7.
[64] Rom 6, 12-13.

CSEL 238

ut ea perpetrent[av] a regina mente membra non dantur, ut si / non fit quod scriptum est: *Non concupiscas*[65], fiat saltem quod alibi legitur: *Post concupiscentias tuas non eas*[66]. Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est et peccatum, si vicerit, facit; reatus eius valet in generato, quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad mala opera ei quodam modo iubenti non oboediat, valere non sinit. Sic autem vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum iam in regeneratis non sit ipsa peccatum, sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit, sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat.

Vulnus a diabolo inflictum fecit hominem immundum et ei subiectum.
PL 429

- 26. Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo quidquid per illud nascitur cogit esse sub diabolo, tamquam de suo frutice fructum iure decerpat; non quod ab illo sit natura humana, quae non est nisi ex / Deo, sed vitium, quod non est ex Deo. Non enim propter se ipsam, quae laudabilis est, quia opus Dei est, sed propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur. Et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili diabolo subiugatur, quia et ipse diabolus spiritus immundus est et utique bonum, quod spiritus, malum, quod immundus, quoniam spiritus est natura, immundus est vitio: quorum duorum illud a Deo est, hoc ab / ipso. Non itaque tenet homines, sive maioris, sive infantilis aetatis, propter quod homines sunt, sed propter quod immundi sunt. Qui ergo miratur quia creatura Dei subditur diabolo, non miretur; subditur enim creatura Dei creaturae Dei, minor maiori, quia homo angelo, nec tamen propter naturam, sed propter vitium, quia immundus immundo. Hic est fructus eius ex antiqua immunditiae stirpe, quam plantavit in homine, maiores quidem poenas ultimo iudicio, quanto est immundior, ipse passurus; verumtamen et quibus in illa damnatione tolerabilius erit, huic sunt subditi velut principi auctorique peccati: quia nulla erit damnationis causa nisi peccatum.

CSEL 239

[av] perpetret *qualche mss.*

[65] Ex. 20, 17.
[66] Eccli (Sir) 18, 30.

con la rigenerazione. Nei battezzati, invero, la concupiscenza non è di per sé peccato, quando non si consente ad essa per compiere azioni illecite e lo spirito, rimanendo sovrano, non le presta le membra per eseguirle, di modo che se non si adempie il precetto: *Non desiderare*[65], si adempia almeno quello che leggiamo altrove: *Non andare dietro le tue concupiscenze*[66]. Ma poiché, secondo un certo modo di parlare, è chiamata peccato, perché è frutto del peccato e, nel caso che prevalga, è causa di peccato, il suo reato sussiste in chi è generato: reato che la grazia di Cristo, attraverso la remissione di tutti i peccati, non lascia sussistere in colui che è stato rigenerato, se costui non le ubbidisce quando comanda in qualche modo azioni cattive. Si chiama peccato, perché è stata prodotta dal peccato, benché nei rigenerati non sia piú di per sé un peccato, allo stesso modo che si chiama lingua il linguaggio, che è un prodotto della lingua, e si chiama mano la scrittura, che è una realizzazione della mano. Si chiama ancora peccato, perché se è vittoriosa commette il peccato, allo stesso modo che si dice pigro il freddo non perché sia prodotto dai pigri, ma perché rende pigri.

La ferita inflitta dal diavolo rese l'uomo immondo e a lui soggetto.

- 26. Questa ferita, inflitta dal diavolo al genere umano, sottomette alla schiavitú del diavolo chiunque nasce per suo tramite, come se cogliesse con pieno diritto un frutto dal proprio albero, non già perché venga da lui la natura umana, che ha origine solo da Dio, ma perché viene da lui il vizio, che non ha origine da Dio. La natura umana, infatti, non è condannata per se stessa — essa è degna di lode, perché è opera di Dio — ma a causa del condannabile vizio che l'ha viziata. E la causa della sua condanna è anche la causa della sua sottomissione al condannato diavolo, perché anch'egli è uno spirito impuro, certamente buono in quanto spirito, ma cattivo in quanto impuro, giacché è spirito per natura e impuro per vizio: due cose, di cui una viene da Dio e l'altra da lui stesso. Per conseguenza, domina gli uomini, adulti o bambini, non a motivo della loro umanità, bensí della loro impurità. Chi dunque si stupisce del fatto che una creatura di Dio viene sottomessa al diavolo, non si stupisca piú: una creatura di Dio è sottomessa a un'altra creatura di Dio, quella piú piccola a quella piú grande, cioè l'uomo all'angelo, ma non a causa della natura, bensí a causa del vizio, perché un impuro è sottomesso a un altro impuro. Questo è il frutto che egli raccoglie dall'antico ceppo d'impurità, da lui piantato nell'uomo. Certo, all'ultimo giudizio, egli dovrà subire pene piú gravi, in proporzione della sua maggiore impurità. Tuttavia anche quelli che saranno condannati a pene piú tollerabili, sono soggetti a lui come al principe e al fautore del peccato, perché non ci sarà altra causa di condanna, se non il peccato.

Ex concupiscentia, filia et matre peccati, quaecumque nascitur proles originali est obligata peccato.

24. 27. Quapropter natos non ex bono, quo bonae sunt nuptiae, sed ex malo concupiscentiae, quo bene quidem utuntur nuptiae, de quo tamen erubescunt et nuptiae, reos diabolus parvulos tenet, quia, cum sint ipsae honorabiles in omnibus ad eas proprie pertinentibus bonis, etiamsi torum habeant immaculatum non solum a fornicationibus et adulteriis, quae sunt flagitia damnabilia, verum etiam ab illis excessibus concumbendi, qui non fiunt causa prolis voluntate dominante, sed causa voluptatis vincente libidine, quae sunt in coniugibus peccata venialia; tamen, cum ventum[az] fuerit ad opus generandi, ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis. Qui certe ardor, sive sequatur sive praeveniat voluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio movet membra, quae moveri voluntate non possunt; atque ita se indicat non imperantis famulum, sed inoboedientis supplicium / voluntatis nec libero arbitrio, sed illecebroso aliquo stimulo commovendum et ideo pudendum. Ex hac carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis iam non deputetur in peccatum, tamen naturae non accidit nisi de peccato, ex hac, inquam, concupiscentia carnis tamquam filia peccati et, quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia Virgo concepit, propterea, quando nasci est in carne dignatus, sine peccato solus est natus.

CSEL 240

Baptismus concupiscentiam non delet sed tantum de eius reatu liberat.
PL 430

25. 28. Si autem quaeritur, quomodo ista con/cupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum, quandoquidem per ipsam seminatur et cum ipsa carnalis gignitur proles parentis etiam baptizati aut certe, si in parente baptizato potest esse et peccatum non esse, cur eadem ipsa in prole peccatum sit: ad haec respondetur dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. Quamvis autem reatu suo iam soluto manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra proficiente renovatione interioris hominis de die in diem, cum exterior induerit incorruptionem[67]. Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus,

---

[az] venturum *PL*.

---

[67] Cf. 2 Cor 4, 16; 1 Cor 15, 53.

Dalla concupiscenza effetto e causa del peccato, tutti contraggono il peccato originale.

24. 27. Per la qual cosa, i bambini sono tenuti come rei dal diavolo, non in quanto nati dal bene, che costituisce la bontà del matrimonio, bensí perché nati dal male della concupiscenza, di cui indubbiamente il matrimonio fa buon uso, ma di cui deve arrossire anche il matrimonio. Pur essendo questo degno di onore in tutti i beni che gli son propri, pur conservando gli sposi intemerato il talamo non solo dalle fornicazioni e dagli adulteri, che sono turpitudini meritevoli di condanna, ma anche da quegli eccessi sessuali, che non si compiono sotto il dominio della volontà in vista della prole, ma per la ricerca del piacere sotto la spinta vittoriosa della passione e che negli sposi costituiscono peccati veniali, tuttavia quando si arriva all'atto della procreazione, quella stessa unione, lecita e onesta, non può essere compiuta senza l'ardore della passione, sí che si possa compiere ciò che è proprio della ragione e non della passione. Sia che segua sia che prevenga, è certamente solo questo ardore che muove, quasi di sua autorità, le membra che la volontà non riesce a muovere. In questo modo esso si rivela non come il servo agli ordini della volontà, ma come pena di una volontà ribelle, che deve essere eccitato non dal libero arbitrio, ma da qualche stimolo allettante. E' questa la ragione della sua vergogna. Chiunque nasce da questa concupiscenza della carne, che, sebbene nei rigenerati non sia piú imputata a peccato, si trova tuttavia nella natura solo a causa del peccato, chiunque nasce, dicevo, da questa concupiscenza della carne in quanto figlia del peccato e, quando le si acconsente per cose disoneste, anche madre di molti peccati, è in debito del peccato originale, a meno che non rinasca in Colui che una Vergine concepí senza questa concupiscenza e che per questo motivo fu il solo a nascere senza peccato, quando si degnò di nascere nella carne.

Il battesimo non distrugge la concupiscenza ma soltanto libera dalla sua colpa.

25. 28. Se poi ci si chiede come questa concupiscenza carnale possa rimanere nel rigenerato, nel quale è avvenuta la remissione di tutti i peccati, dal momento che per mezzo di essa è concepito e con essa nasce anche il figlio di un genitore battezzato, oppure se ci si chiede per quale ragione la concupiscenza carnale sia peccato nella prole, quando nel genitore battezzato può sussistere senza essere peccato; a queste domande si risponde che nel battesimo la concupiscenza della carne è rimessa non in modo che cessi di esistere, ma in modo che non sia piú imputata a peccato. Anche se la sua colpevolezza è stata ormai cancellata, essa tuttavia rimane fino a quando non sarà guarita tutta la nostra infermità, quando cioè con il quotidiano progresso del rinnovamento dell'uomo interiore, l'uomo esteriore si sarà rivestito di incorruttibilità[67]. Non rimane alla maniera di una sostanza, come un corpo o uno spirito, ma è uno stato affettivo di cattiva qualità, come un languore. Non rimane dunque niente che non sia rimesso, quando si adempie quello che è

CSEL 241

sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor. Non ergo aliquid remanet, quod non remittatur, cum fit, sicut scriptum / est: *Propitius Dominus omnibus iniquitatibus nostris*[68], sed, donec fiat et quod sequitur: *Qui sanat omnes languores tuos, qui redimit de corruptione vitam tuam*[69]; manet in corpore mortis huius carnalis concupiscentia, cuius vitiosis desideriis ad illicita perpetranda non oboedire praecipimur, ne regnet peccatum in nostro mortali corpore. Quae tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus, accedente etiam senectute multo maxime. Qui vero ei nequiter serviunt, tantas in eis vires accipit, ut plerumque iam aetate deficientibus membris, eisdemque partibus corporis ad illud opus admoveri[ba] minus valentibus turpius et procacius insanire non desinat.

Concupiscentia edhuc in baptizatis manens in peccatum non imputatur.

26. 29. In eis ergo, qui regenerantur in Christo cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est ut reatus etiam huius licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur, ut in peccatum, sicut dixi, non imputetur. Nam sicut eorum peccatorum, quae manere non possunt, quoniam cum fiunt praetereunt, reatus tamen manet et, nisi remittatur, in aeternum manebit, sic illius concupiscentiae[bb], quando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati. Nam si quisquam verbi gratia fecerit adulterium, etiamsi numquam deinceps faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamvis illud quod admisit iam non sit, quia cum tempore quo factum est praeteriit. Nam si a peccando desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret, ut hoc nos moneret / Scriptura: *Fili, peccasti? non adicias iterum*; non autem sufficit, sed addidit: *Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur*[70]. Manent ergo, nisi remittantur. Sed quomodo manent, si praeterita sunt, nisi quia praeterierunt actu, manent reatu? Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud maneat actu, praetereat reatu.

CSEL 242

Desideria mala, quae ne ipsa sint velle debemus, ex concupiscentia oriuntur.
PL 431

27. 30. Agit enim aliquid concupiscentia carnis et quando ei non exhibetur / vel cordis adsensus, ubi regnet, vel membra velut arma quibus impleatur quod iubet. Agit autem quid nisi ipsa desideria mala et turpia? Non enim si bona et licita essent, eis oboe-

[ba] moveri *PL.*
[bb] concupiscentiae] *om. CSEL.*

[68] Ps 102, 3.
[69] Ps 102, 3-4.
[70] Eccli (Sir) 21, 1.

scritto: *Il Signore è misericordioso per tutte le nostre iniquità*[68]. Ma fino a quando si avvera anche ciò che segue: *Egli guarisce tutti i tuoi languori, egli riscatta la tua vita dalla corruzione*[69], la concupiscenza della carne resta in questo corpo mortale e noi abbiamo l'ordine di non ubbidire ai suoi viziosi desideri di compiere cose illecite, affinché il peccato non regni nel nostro corpo mortale. Questa concupiscenza, nondimeno, diminuisce di giorno in giorno nelle persone impegnate nella virtú e nella continenza, soprattutto al sopraggiungere della vecchiaia. In coloro, invece, che vergognosamente se ne rendono schiavi, diventa tanto potente che di solito non cessa di infuriare in maniera sempre piú turpe e impudente, neppure quando a causa dell'età il vigore fisico viene ormai meno e le stesse parti del corpo sono meno valide ad essere adoperate per la loro funzione.

La concupiscenza nei battezzati non piú imputata a peccato.

26. 29. Quando dunque coloro che vengono rigenerati in Cristo ricevono la remissione di tutti i peccati, necessariamente, è evidente, deve essere rimessa anche la colpevolezza di questa concupiscenza, la quale, benché rimanga in loro, come ho detto, non viene piú imputata a peccato. In effetti, come rimane e, se non viene rimessa, rimarrà per sempre la colpevolezza di quei peccati che non possono restare per il semplice fatto che passano mentre si compiono, cosí, quando viene rimessa, la colpevolezza della concupiscenza viene cancellata. Non aver peccati, infatti, significa proprio questo: non essere colpevole di peccato. Se uno, per esempio, ha commesso adulterio, anche se non lo commette piú in seguito, è colpevole di adulterio finché la sua colpa non viene rimessa con il perdono. Egli dunque è in peccato, anche se non esiste piú l'azione alla quale acconsentí, perché è passata insieme al tempo nel quale fu compiuta. Se non aver peccati consistesse nel non peccare piú, sarebbe sufficiente che la Scrittura ci ammonisse cosí: *Figlio, hai peccato? Non farne altri.* Invece non è sufficiente, perché aggiunge: *E prega che ti siano perdonati quelli passati*[70]. Se non vengono rimessi, quindi, i peccati rimangono. Ma come rimangono, se sono passati, se non perché sono passati come atto, ma rimangono come colpa? Cosí dunque può accadere, al contrario, che anche la concupiscenza rimanga come atto e passi come colpa (17).

La concupiscenza causa desideri malvagi contro i quali è doveroso lottare.

27. 30. La concupiscenza della carne ha una certa attività anche quando non le si dà il consenso del cuore perché regni né le si offrono le membra perché se ne serva come strumenti per compiere ciò che comanda. E qual è questa attività, se non i

(17) La distinzione della concupiscenza come *reatus* e *actus* era stata avanzata nel *De pecc. meritis et rem.* 2, 28, 45-46. Questa celebre distinzione va approfondita per non essere fraintesa: il « reato » non è l'obbligo di subire la pena; ma lo stato di colpevolezza (che importa l'inimicizia con Dio e la privazione della vita divina) da cui nasce quell'obbligo (cf. *ivi*, oltre il l. cit., 1, 9, 10-11, 30; 1, 39, 70).

dire prohiberet Apostolus dicens: *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad oboediendum desideriis eius*[71]. Non enim ait: Ad habenda desideria eius, sed: *Ad oboediendum desideriis eius*, ut, quoniam sunt in aliis maiora, in aliis minora, prout quisque in hominis interioris[72] novitate profecerit, in hoc agonem iustitiae pudicitiaeque servemus, ne illis oboediamus. Ut tamen nec ipsa sint desideria, velle debemus, etiamsi in corpore mortis huius id obtinere non possumus. Hinc enim et alio loco idem Apostolus loquens velut ex suae personae introductione nos instruit dicens: *Non enim quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio*[73]; id est concupisco, quia et hoc nollet facere, ut esset omni ex parte perfectus. *Si autem quod* / *nolo*, inquit, *hoc facio, consentio legi quoniam bona*[74], quia hoc et illa non vult, quod et ego nolo. Non vult enim ut concupiscam, quae dicit: *Non concupisces*[75], et ego nolo concupiscere. In hoc itaque consentiunt voluntas legis et mea. Verum quia concupiscere nolebat et tamen concupiscebat, sed eidem concupiscentiae nequaquam consentiendo serviebat, adiunxit atque ait: *Nunc autem iam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum*[76].

CSEL 243

Qui malum perpetrat, consentiens concupiscentiae carnis suae, reus est.

28. 31. Multum autem fallitur homo, qui consentiens concupiscentiae carnis suae et quod illa desiderat decernens facere et statuens putat sibi adhuc esse dicendum: *Non ego operor illud*[77], etiamsi oderit, quia consentit. Simul enim est utrumque: et ipse odit, quia malum esse novit, et ipse facit, quia facere statuit. Iam vero si et illud addat, quod Scriptura prohibet dicens: *Neque exhibueritis membra vestra arma iniquitatis peccato*[78], ut quod facere statuit in corde, etiam corpore compleat, et ideo dicat: *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*[79], quia cum id decernit et facit, displicet sibi, tantum errat, ut nec se ipsum agnoscat, quando, cum ex toto ipse sit et corde statuente et corpore implente, adhuc se ipsum esse non putat.

---

71 Cf. 2 Cor 4, 16.
72 Rom 7, 19.
73 Rom 7, 20.
74 Ex. 20, 17; Rom 7, 7.
75 *Ibidem.*
76 Rom 7, 20.
77 Rom 7, 17. 20.
78 Rom 6, 13.
79 Rom 7, 17.

desideri cattivi e turpi? Se fossero buoni e leciti, infatti, l'Apostolo non vieterebbe di ubbidire loro, dicendo: *Non regni il peccato nel vostro corpo mortale, sí da ubbidire ai suoi desideri*[71]. Non dice: sí da avere i suoi desideri, ma: *sí da ubbidire ai suoi desideri*, perché, dal momento che sono in alcuni piú forti in altri meno, secondo il progresso fatto da ciascuno nel rinnovamento dell'uomo interiore[72], continuiamo la lotta per la giustizia e per la castità, per non ubbidire loro. Dobbiamo tuttavia aspirare alla soppressione di questi desideri, anche se questo è un obiettivo irrangiungibile in questo corpo mortale. A questo proposito, il medesimo Apostolo anche in un altro passo, portando, per cosí dire, sulla scena la propria persona, ci istruisce con queste parole: *Non quello che voglio, io faccio, ma quello che odio, questo io faccio*[73], cioè ho desideri, perché neppure questi avrebbe voluto provare per essere perfetto sotto ogni punto di vista. *Se faccio quello che non voglio*, dice, *acconsento alla legge, riconosco che è buona*[74], perché neppure essa vuole ciò che non voglio io. La legge infatti che dice: *Non desiderare*[75] non vuole che io abbia desideri, ciò che non voglio neanch'io. In questo quindi la volontà della legge e la mia vanno d'accordo. Tuttavia, poiché non voleva avere desideri e nondimeno li provava, senza però rendersene schiavo con il consenso, prosegue dicendo: *Non sono dunque io a farlo, ma il peccato che abita in me*[76].

Chi compie il male, acconsentendo alla propria concupiscenza, è responsabile.

28. 31. Ma si sbaglia di grosso chi, acconsentendo alla concupiscenza della carne e decidendo liberamente di fare ciò che essa desidera, crede ancora di poter dire: *Non sono io a farlo*[77], perché anche se odia acconsente. E' vera l'una e l'altra cosa: odia, perché sa che è male, ma lo compie, perché ha deciso di farlo. Nel caso poi che aggiungesse anche quello che la Scrittura proibisce, dicendo: *Non offrite le vostre membra al peccato come strumenti di iniquità*[78] sí da compiere anche con il corpo quanto aveva deciso nel cuore, e ciò nonostante dicesse: *Non sono io a farlo, ma il peccato che abita in me*[79] (18), per il fatto che quando lo decide e lo compie prova dispiacere, si sbaglia fino al punto da non riconoscere neanche se stesso, dal momento che, risultando egli nella sua totalità composto del cuore che decide e del corpo che esegue, crede ancora di non essere se stesso.

(18) Cf. A. DE VEER, *L'exégèse de* Rom 7 *et ses variations*, in BA 23, pp. 770-777.

29. Qui ergo dicit: *Iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum,* si tantummodo concupiscit, verum dicit, non si cordis consensione decernit aut etiam corporis ministerio perficit.

« Velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio ».
CSEL 244

- 32. Deinde adiungit Apostolus: *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non in/venio*[80]. Hoc ideo dictum est, quia tunc perficitur bonum, quando desideria mala nulla sunt, sicut tunc perficitur malum, quando malis desideriis oboeditur. Quando autem sunt quidem, sed non eis oboeditur, nec malum perficitur, quia non eis oboeditur, nec bonum, quia sunt, sed fit ex aliqua parte bonum, quia concupiscentiae malae non consentitur, et ex aliqua parte remanet malum, quia vel concupiscitur. / Ideo ergo Apostolus non ait facere bonum sibi non adiacere, sed perficere. Multum enim boni[bc] facit, qui facit quod scriptum est: *Post concupiscentias tuas non eas*[81], sed non perficit, quia non implet quod scriptum est: *Non concupiscas*[bd82]. Ad hoc ergo dixit lex: *Non concupisces,* ut nos in hoc morbo invenientes iacere, medicinam gratiae quaereremus et in eo praecepto sciremus, et quo debeamus in hac mortalitate proficiendo conari, et quo possit a nobis in illa immortalitate beatissima perveniri; nisi enim quandoque perficiendum esset, numquam iubendum esset.

PL 432

« Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae ».

CSEL 245

30. 33. Deinde repetens Apostolus, ut amplius commendet sententiam superiorem, *Non enim quod volo,* inquit, *facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago. Si autem quod nolo ego hoc facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Et sequitur: *Invenio ergo legem mihi volenti facere bonum; quoniam mihi / malum adiacet*[83], hoc est: Invenio legem mihi esse bonum volenti facere quod lex vult; quoniam non ipsi legi, quae dicit: *Non concupisces*[84], sed mihi adiacet malum quod nolo, quia et nolens concupisco[be]. *Condelector enim,* inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me sub lege peccati, quae est in membris meis*[85]. Ista condelectatio legi Dei secundum

[bc] bonum *parecchi mss.*
[bd] concupisces *PL.*
[be] quia... concupisco] quia et nolo, et concupisco *molti mss.*

[80] Rom 7, 18.
[81] Eccli (Sir) 18, 30.

29. Chi dunque afferma: *Non sono io a farlo, ma il peccato che abita in me*, dice la verità se prova soltanto il desiderio; dice invece il falso, se decide con il consenso del cuore o se giunge anche a compierlo servendosi del corpo.

- 32. L'Apostolo aggiunge poi: *Io so infatti che il bene non abita in me, cioè nella mia carne, poiché volere il bene è alla mia portata, ma non il suo compimento*[80]. La ragione di tale affermazione sta nel fatto che il compimento del bene si raggiunge quando non si ha alcun desiderio cattivo, allo stesso modo che si raggiunge il compimento del male quando si ubbidisce ai desideri cattivi. Nel caso invece che si hanno desideri cattivi, ma non si ubbidisce loro, non si realizza compiutamente il male, perché non si ubbidisce loro, ma non si realizza interamente il bene, proprio per la loro presenza. In parte si realizza il bene, perché non si acconsente alla cattiva concupiscenza, in parte resta il male, perché viene almeno desiderato. Per questo motivo l'Apostolo non dice che non sia alla sua portata il compiere il bene, ma raggiungere il compimento del bene. In verità, già fa molto bene chi mette in pratica il precetto della Scrittura: *Non andare dietro le tue concupiscenze*[81], ma non raggiunge il suo compimento, perché non adempie l'altro precetto: *Non desiderare*[82]. Ordinandoci di non desiderare, la legge si proponeva di invitarci a cercare, scoprendoci sofferenti di questa malattia, il rimedio della grazia e di farci sapere con questo precetto verso quale meta dobbiamo dirigere i nostri sforzi durante questa vita mortale e a quale meta potremo arrivare nella beatissima immortalità futura. Se infatti non dovessimo mai raggiungere questa perfezione, non avrebbe dovuto mai essere comandata.

« Il volere è alla mia portata, ma compiere il bene no ».

30. 33. Per dare maggiore forza alla precedente dichiarazione, l'Apostolo ripete: *Infatti io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ma se faccio quello che non voglio, non sono piú io che lo faccio, ma il peccato che abita in me.* E continua: *Io trovo dunque questa legge che, quando voglio fare il bene, mi si presenta il male*[83]. Come se dicesse: trovo che la legge è un bene per me, che voglio fare quello che vuole la legge, giacché non proprio alla legge che dice: *Non desiderare*[84], ma a me si presenta il male che non voglio, perché è contro mia voglia che ho desideri. *Mi compiaccio*, dice, *nella legge di Dio secondo l'uomo interiore. Ma vedo nelle mie membra un'altra legge che si oppone alla legge della mia mente e che mi tiene prigioniero sotto la legge del peccato, che è nelle mie membra*[85]. Questo compiacimento nella legge di Dio secondo l'uomo interiore ci viene

« Vedo nelle mie membra un'altra legge che si oppone alla legge della mia ragione ».

[82] Ex 20, 17; Rom 7, 7.
[83] Rom 7, 19-21.
[84] Ex 20, 17; Rom 7, 7.
[85] Rom 7, 22-23.

interiorem hominem de magna nobis venit gratia Dei. In ea quippe *interior homo noster renovatur de die in diem*[86], cum in ea proficit perseveranter. Non enim timor est torquens, sed amor libens. Ibi sumus veraciter liberi, ubi non delectamur inviti.

Concupiscentia carnem captivat quia commovet in illa desideria illicita, quibus non est oboediendum.

34. Verum illud quod ait: *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae*[87], ipsa est ista de qua loquimur concupiscentia, lex peccati in carne peccati. Quod autem dixit: *Et captivantem me sub lege peccati*, hoc est: sub se ipsa, *quae est in membris meis*, aut *captivantem* dixit captivare conantem, id est ad consentiendum implendumque cogentem, aut potius (quod non habet controversiam) captivantem secundum carnem, quam nisi teneret carnalis concupiscentia, quam legem peccati vocat, non utique in ea ullum illicitum desiderium, cui mens oboedire non debeat, commoveret. Quod autem non ait: Captivantem carnem meam, sed: *captivantem me*, hinc factum est, ut sensus hic alius quaereretur et acciperemus *captivantem*, velut dixisset: Captivare conantem. Sed cur non diceret: *captivantem me*, ubi vellet intellegi carnem suam? An non dictum est de Iesu, cum in monumento non fuisset caro eius inventa: / *Tulerunt Dominum meum, et nescio ubi posuerunt eum*[88]? Num ideo non recte dictum est, quia non dictum est Carnem vel Corpus Domini mei, sed: *Dominum meum*?

CSEL 246

Adhuc expectamus redemptionem corporis nostri, quia ex aliqua parte captivum est sub lege peccati.

PL 433

31. 35. Quam/quam paulo superius et ipse Apostolus quomodo recte potuerit de carne sua dicere: *Captivantem me*, satis evidenter aperuit. Cum enim dixisset: *Scio enim quia non habitat in me*, id ipsum exponens adiunxit et ait: *hoc est in carne mea, bonum*[89]. Haec ergo captivatur sub lege peccati, in qua non *habitat bonum*, hoc est caro. Carnem autem nunc appellavit, ubi est morbidus quidam carnis affectus, non ipsam corporis conformationem, cuius membra non adhibenda sunt arma peccato[90], id est eidem ipsi concupiscentiae, quae hoc carnale nostrum captivum tenet. Nam quantum adtinet ad ipsam corporalem substantiam atque naturam, in viris fidelibus, sive coniugatis sive continentibus, iam templum Dei est. Attamen, si omnino nihil carnis nostrae captivum teneretur non quidem sub diabolo, quia et ibi facta est peccati remissio, ut peccatum non imputetur, quod proprie lex peccati vocatur; tamen

---

[86] 2 Cor 4, 16.
[87] Rom 7, 23.
[88] Gv 20, 2.
[89] Rom 7, 18.
[90] Cf. Rom 6, 13.

dalla grande grazia di Dio. Con essa davvero *il nostro uomo interiore si rinnova di giorno in giorno*[86], in quanto con essa progredisce con perseveranza. Non è infatti timore che tormenta, ma amore che dà gioia. Allora siamo veramente liberi, quando non godiamo contro voglia.

La legge del peccato domina la carne perché suscita in essa desideri illeciti, ai quali non si deve ubbidire.

34. Quanto alla affermazione dell'Apostolo: *Vedo nelle mie membra un'altra legge che si oppone alla legge della mia mente*[87], essa si riferisce proprio alla concupiscenza, di cui andiamo parlando, cioè alla legge del peccato presente nella carne del peccato. Quando poi aggiunge: *E che mi tiene prigioniero sotto la legge del peccato,* cioè sotto se stessa, *che è nelle mie membra,* con l'espressione *che mi tiene prigioniero* intese dire o che essa cerca di farmi prigioniero, ossia che mi spinge al consenso e all'azione, o piuttosto, e questo è fuori discussione, che mi tiene prigioniero secondo la carne. Se infatti la concupiscenza carnale, che egli chiama legge del peccato, non dominasse sulla carne, non susciterebbe in essa alcun desiderio illecito, al quale la mente non debba ubbidire. Dal momento però che non disse: che tiene prigioniera la mia carne, bensí: *che mi tiene prigioniero,* è avvenuto che vi si cercasse un altro senso e che intendessimo quell'espressoine nel senso: che cerca di farmi prigioniero. Ma perché non avrebbe potuto dire: *che mi tiene prigioniero,* se avesse voluto intendere la sua carne? Quando non si trovò nel sepolcro il corpo di Gesú, non si disse forse di lui: *Hanno portato via il mio Signore e non so dove l'hanno posto?*[88] Fu forse inesattezza dire: *Il mio Signore,* invece di dire: la carne o il corpo del mio Signore?

Aspettiamo ancora la redenzione del nostro corpo, perché in parte è ancora sotto la legge del peccato.

31. 35. Sebbene, proprio l'Apostolo poco prima aveva mostrato assai chiaramente come avesse potuto correttamente indicare la sua carne con l'espressione: *che mi tiene prigioniero.* Infatti dopo aver detto: *So che il bene non abita in me,* per spiegarsi aggiunse: *cioè nella mia carne*[89]. E' dunque tenuta prigioniera sotto la legge del peccato quella in cui non abita il bene, cioè la carne. Qui è stata chiamata carne dove c'è una certa disposizione morbosa della carne, non la struttura stessa del corpo, le cui membra non devono essere offerte come strumenti al peccato[90], cioè alla stessa concupiscenza che tiene prigioniera questa parte carnale del nostro essere. Per quanto concerne, infatti, la stessa sostanza e natura del corpo, negli uomini fedeli, sia sposati sia continenti, è già tempio di Dio. Tuttavia, se non fosse tenuto prigioniero assolutamente niente della nostra carne non dico dal diavolo, giacché anche in essa è avvenuta la remissione del peccato in modo da non essere piú imputata a peccato quella che propriamente si chiama legge del peccato; se in una certa misura la nostra carne non fosse tenuta prigioniera dalla stessa legge del peccato, cioè dalla sua concupiscenza, come potrebbe essere vero quello che dice lo stesso

sub ipsa lege peccati, hoc est sub concupiscentia sua, nisi aliquantum teneretur caro nostra captiva, quomodo esset verum, quod ait idem Apostolus: *Adoptionem exspectantes, redemptionem corporis nostri*[91]? In tantum igitur adhuc exspectatur redemptio corporis nostri, in quantum adhuc ex aliqua parte captivum est sub lege peccati. Unde et hic exclamans ait: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*[92]. Ubi quid intellecturi sumus, nisi quia *corpus quod corrumpitur, adgravat animam*[93]? Cum ergo id ipsum corpus iam incorru/ptibile recipietur, plena erit liberatio a corpore mortis huius, a quo non liberantur, qui sunt ad poenam resurrecturi. Ad corpus ergo mortis huius intellegitur pertinere, ut alia lex in membris repugnet quidem legi mentis, dum *caro concupiscit adversus spiritum*[94], etsi mentem non subiuget, quia et spiritus concupiscit adversus carnem. Atque ita quamvis lex ipsa peccati captivum teneat aliquid carnis, unde resistat legi mentis, non tamen regnat in nostro licet mortali corpore, si non oboeditur desideriis eius. Solent enim et hostes, adversus quos dimicatur, et inferiores esse in certamine et victi aliquid tenere captivum; quod in carne nostra quamvis sub peccati lege teneatur, tamen in spe redemptionis est, quia ipsa vitiosa concupiscentia nulla omnino remanebit, caro autem nostra ab ea peste morboque sanata et tota immortalitate vestita, in aeterna beatitudine permanebit.

CSEL 247

Gratia remissione omnium peccatorum reatum concupiscentiae dissolvit.

36. Subiungit autem Apostolus et dicit: *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*[95]. Quod sic intellegendum est: *Mente servio legi Dei* non consentiendo legi peccati; *carne autem servio legi peccati,* habendo desideria peccati, quibus etsi non consentio, nondum tamen penitus careo. Denique quid post haec intulerit adtendamus. *Nulla ergo,* inquit, *condemnatio est nunc his qui sunt in Christo Iesu*[96]. Etiam nunc, inquit, quando lex in membris repugnat legi mentis et captivum aliquid tenet in corpore mortis huius, nulla condemnatio est his qui sunt in Christo Iesu. Audi, quare. *Lex enim spiritus vitae,* in/quit, *in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis*[97]. Liberavit, quomodo? nisi quia eius reatum peccatorum omnium remissione dissolvit, ut quamvis adhuc maneat et de die in diem magis magisque minuatur, in peccatum tamen non imputetur.

PL 434
CSEL 248

---

[91] Rom 8, 23.
[92] Rom 7, 24-25.
[93] Sap 9, 15.
[94] Gal 5, 17.

Apostolo: *Aspettando l'adozione, la redenzione del nostro corpo*[91]? In tanto siamo ancora in attesa della redenzione del nostro corpo, in quanto ancora e in una certa misura esso è prigioniero della legge del peccato. Da qui anche la sua esclamazione: *Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte? La grazia di Dio per Gesú Cristo nostro Signore*[92]. Come vorremo intendere questo testo se non nel senso che *il corpo che si corrompe appesantisce l'anima*[93]? Dunque questo corpo sarà ripreso ormai incorruttibile, si avrà la completa liberazione da questo corpo di morte, dal quale non saranno liberati coloro che risusciteranno per avviarsi al castigo. E' a questo corpo di morte, dunque, che si intende spettare la prerogativa che un'altra legge si opponga nelle membra alla legge della mente, fino a quando *la carne desidera contro lo spirito,* anche se non giunge a soggiogare la mente, perché anche *lo spirito desidera contro la carne*[94]. E cosí, sebbene la stessa legge del peccato tenga prigioniero qualcosa della carne, per cui resiste alla legge della mente, essa tuttavia non regna nel nostro corpo, per quanto mortale, a meno che non si ubbidisce ai suoi desideri. Accade di solito anche ai nemici contro cui si combatte: di essere sconfitti in battaglia e di restare padroni di qualcosa nonostante la sconfitta. Questa parte della carne, benché tenuta soggetta alla legge del peccato, è tuttavia in attesa di essere redenta, perché della viziosa concupiscenza non rimarrà assolutamente nessuna traccia, mentre la nostra carne, guarita da quella pestifera malattia e rivestita interamente di immortalità, continuerà a vivere nell'eterna beatitudine.

La grazia con la remissione di tutti i peccati ha cancellato la colpa della concupiscenza.

- 36. L'Apostolo continua poi dicendo: *Io dunque con la mente servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato*[95]. Il passo deve essere interpretato cosí: *con la mente servo la legge di Dio,* non acconsentendo alla legge del peccato; *con la carne invece servo la legge del peccato,* perché ho i desideri del peccato, dai quali non sono ancora del tutto libero, benché non vi consenta. Osserviamo infine la conclusione del suo discorso: *Non c'è dunque piú nessuna condanna per coloro che sono in Cristo Gesú*[96]. Anche al presente, dice, quando una legge si oppone nelle membra alla legge della mente e tiene prigioniero qualcosa in questo corpo di morte, *non c'è alcuna condanna per coloro che sono in Cristo Gesú.* Ascoltane il motivo: *Poiché la legge dello spirito di vita, dice, mi ha liberato in Cristo Gesú dalla legge del peccato e della morte*[97]. In qual modo ha liberato, se non cancellando la sua colpa con la remissione di tutti i peccati, di modo che non viene imputata a peccato, sebbene rimanga ancora e diminuisca sempre di piú di giorno in giorno?

[95] Rom 7, 25.
[96] Rom 8, 1.
[97] Rom 8, 2.

Concupiscentia omnes aeterni supplicii debitores facit, nisi eius reatus remittatur.

32. 37. Haec itaque remissio peccatorum quamdiu non fit in prole, sic ibi est lex ista peccati, ut etiam in peccatum imputetur. Id est, ut etiam reatus eius cum illa sit, quae teneat [bf] aeterni supplicii debitorem. Hoc enim traicit parens in prolem carnalem, quod est ipse carnaliter natus, non quod spiritaliter est renatus, quia id ipsum, quod carnaliter natus est, quamvis reatu soluto non impediat fructum eius, tamen tamquam in semine olivae latet, etiamsi propter remissionem peccatorum nihil oleo [bg] nocet, ei scilicet vitae, qua secundum Christum, qui est appellatus ab oleo, id est a chrismate, *iustus ex fide vivit* [98]. Hoc autem quod in parente regenerato tamquam in oleae semine, sine ullo reatu, quia remissum est, tegitur; profecto in prole nondum regenerata, velut in oleastro, cum reatu habetur, donec etiam illic eadem gratia remittatur. Ex quo enim Adam ex olea tali, in qua nec semen erat eius modi, unde amaritudo nasceretur oleastri, in oleastrum peccando conversus est, quia tam magnum peccatum fuit, ubi magna fieret in deterius mutatio naturae, totum genus humanum fecit oleastrum, ita ut (quemadmodum nunc in ipsis videmus / arboribus) si quid inde in oleam gratia divina convertit, ibi vitium primae nativitatis, quod erat originale peccatum de carnali concupiscentia traductum et adtractum, remittatur, tegatur, non imputetur, unde tamen oleaster [bh] nascatur, nisi et ipse in oleam eadem gratia renascatur.

CSEL 249

Concupiscentia, quamvis remissa et tecta, habet vim quamdam occultam, unde novi peccatores nascuntur.

33. 38. Beata itaque olea, cuius *remissae sunt iniquitates* et cuius *tecta sunt peccata*, beata, *cui non imputavit Dominus peccatum* [99]. Sed illud quod remissum est et tectum est et non imputatur, donec fiat in aeternam immortalitatem plena mutatio, habet vim quamdam occultam, unde seminetur amarus oleaster, nisi et illic eadem Dei agricultura remittatur, tegatur, non imputetur. Non erit autem omnino aliquid vel in carnali semine vitiosum, cum eadem regeneratione, quae nunc fit per sacrum lavacrum, usque in finem cuncta mala hominis purgante atque sanante, eadem caro, per quam facta est anima carnalis, fiet etiam spiritalis ipsa [100], nullam legi mentis resistentem concupiscentiam carnis habitura, nihil carnalis seminis emissura. Sic enim accipiendum est, quod ait idem Apostolus: *Christus dilexit Ecclesiam et se ipsum tradidit / pro ea, ut eam sanctificaret mundans eam lavacro aquae*

PL 435

[bf] quae teneat] qui teneat *PL.*, qui eum teneat *edd.*
[bg] oleae *molti mss.*
[bh] unde... oleaster] insit tamen, unde oleaster *PL.*

[98] Rom 1, 17; Hebr 10, 38; Abac 2, 4.

Se non è rimessa la sua colpa, la concupiscenza rende tutti debitori di eterna pena.

32. 37. Fino a quando, pertanto, non avviene nel bambino questa remissione dei peccati, cotesta legge del peccato rimane in lui in modo da essergli imputata anche a peccato, cioè in modo che con essa rimane anche la sua colpevolezza, sí da renderlo debitore di pena eterna. E' questo infatti che trasmette il genitore alla prole carnale, in quanto anch'egli è nato secondo la carne, non in quanto è rinato secondo lo spirito. La realtà stessa, infatti, per cui è nato secondo la carne, sebbene non gli impedisca di portare frutto una volta che la colpevolezza è stata cancellata, vi rimane tuttavia nascosta come nel seme di olivo, anche se a causa della remissione dei peccati non nuoce affatto all'olio, ossia a quella vita per la quale secondo Cristo, che ha ricevuto il nome dall'olio, cioè dal crisma, *il giusto vive di fede*[98]. Ciò che nel genitore rigenerato rimane nascosto, come nel seme di ulivo, senza alcuna colpa perché è stata rimessa, si ritrova certamente nel figlio non ancora rigenerato, come nell'oleastro, insieme alla colpevolezza, fino a quando non venga rimesso anche in lui con la medesima grazia. Dal momento infatti in cui Adamo da olivo qual era, in cui cioè non c'era un seme dal quale potesse nascere l'amaro oleastro, si mutò peccando in oleastro, perché il suo peccato fu talmente grave da produrre una grossa degenerazione della natura, rese oleastro tutto il genere umano. Cosicché, come ora vediamo anche negli alberi, se la grazia divina ne trasforma in olivo qualche individuo, il vizio della prima nascita, che era il peccato originale trasmesso e contratto dalla concupiscenza carnale, è in lui rimesso, ricoperto e non imputato; da esso tuttavia nascerà l'oleastro a meno che anch'egli non rinasca a olivo con la medesima grazia.

Pur rimessa, la concupiscenza nei battezzati conserva una forza nascosta, per la quale nasceranno uomini peccatori.

33. 38. Beato dunque l'olivo *le cui iniquità sono state rimesse e i cui peccati sono stati ricoperti; beato colui al quale il Signore non ha imputato il peccato*[99]. Ma quel peccato che è stato rimesso e ricoperto e che non è piú imputato, finché non avverrà la completa trasformazione nell'eterna immortalità, conserva una certa forza misteriosa, da cui è prodotto l'amaro oleastro, a meno che anche in esso per il medesimo intervento di Dio non sia rimesso, ricoperto e non piú imputato. Non ci sarà piú nulla di vizioso, neppure nel seme carnale, quando, purificati e guariti sino in fondo tutti i mali dell'uomo con la medesima rigenerazione che ora avviene con il lavacro sacro, la stessa carne, per la quale l'anima è diventata carnale, diventerà anch'essa spirituale[100]: non avrà piú nessuna concupiscenza carnale che si opponga alla legge della mente e non emetterà piú seme carnale. Questo è il significato che si deve dare alle parole dell'Apostolo: *Cristo ha amato*

[99] Ps 31, 1-2.
[100] Cf. 1 Cor 15, 44.

in verbo, ut exhiberet sibi ipsa gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid eius modi[101]. Sic, inquam, hoc accipiendum / est, ut eodem lavacro regenerationis et verbo sanctificationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur atque sanentur, non solum peccata quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia vel infirmitate contrahuntur, non ut baptisma quotiens peccatur, totiens repetatur, sed quia ipso quod semel datur fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum paenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet? In ipsa quoque oratione dominica, quae quotidiana est nostra mundatio, quo fructu, quo effectu diceretur: *Dimitte nobis debita nostra*[102], nisi ab eis, qui baptizati sunt, diceretur? Itemque eleemosynarum largitas et beneficientia quantalibet cui tandem ad dimittenda sua peccata prodesset, si baptizatus non esset? Postremo regni caelorum ipsa felicitas, ubi non habebit Ecclesia maculam aut rugam aut aliquid eius modi[103], ubi nihil reprehensionis, nihil simulationis erit, ubi non solum reatus, sed nec concupiscentia erit ulla peccati, quorum erit nisi baptizatorum?

CSEL 250

Mundatio Ecclesiae a Christo peracto erit perfecta in saeculo futuro.

34. 39. Ac per hoc non solum omnia peccata, sed omnia prorsus hominum mala christiani lavacri sanctitate tolluntur, quo mundat Ecclesiam suam Christus, ut exhibeat eam sibi non in isto saeculo, sed in futuro, non habentem maculam aut rugam aut aliquid eius modi. Nam qui modo eam talem esse dicunt et tamen in illa sunt, quoniam et ipsi fatentur se habere peccata, si verum dicunt, profecto, quoniam mundi non sunt a peccatis, habet in eis Ecclesia maculam; / si autem falsum dicunt, quia corde duplici loquuntur, habet in eis Ecclesia rugam. Si autem se dicunt habere ista, non ipsam, ergo se non esse membra eius nec se ad corpus eius pertinere fateantur, ut etiam sua confessione damnentur.

CSEL 251

[101] Eph 5, 25-27.

la Chiesa e ha dato se stesso per essa, per santificarla con il lavacro dell'acqua mediante la parola e per farsi comparire davanti una Chiesa gloriosa senza macchie né rughe o cose del genere[101]. Cosí, dicevo, si devono intendere queste parole: con lo stesso lavacro di rigenerazione e con la parola di santificazione sono purificati e mondati assolutamente tutti i peccati degli uomini rigenerati, non solo tutti i peccati che ora vengono rimessi nel battesimo, ma anche quelli che si commettono dopo per ignoranza o per fragilità umana, non nel senso che si debba ripetere il battesimo ogni qualvolta si commette un peccato, ma perché, per il fatto stesso che è stato amministrato una sola volta, accade che i fedeli ottengano il perdono di qualsivoglia peccato, non solo di quelli commessi prima, ma anche di quelli commessi dopo. Quale giovamento infatti si avrebbe dalla penitenza prima del battesimo, se il battesimo non la seguisse, o dopo, se il battesimo non la precedesse? Perfino nella preghiera del Signore, nella quale troviamo la nostra quotidiana purificazione, con quale frutto, con quale risultato si potrebbe dire: *Perdona i nostri debiti*[102], se non fossero dei battezzati a dirla? Cosí pure per quanto riguarda la generosità nel fare elemosine e la beneficenza, per quanto grandi esse fossero; a chi otterebbero la remissione dei peccati, se chi le fa non è battezzato? Infine, la felicità stessa del regno dei cieli, dove la Chiesa non avrà né macchie né rughe né cose simili[103], dove non ci sarà niente da rimproverare, niente da nascondere, dove non ci sarà piú non solo la colpa ma neppure la concupiscenza del peccato, da chi sarà goduta, se non da coloro che sono stati battezzati?

La purificazione dei battezzati raggiungerà la sua perfezione nel secolo futuro.

34. 39. Per conseguenza, non soltanto tutti i peccati, ma assolutamente tutti i mali degli uomini vengono eliminati dalla santità del lavacro cristiano, con il quale Cristo purifica la sua Chiesa, *per farsela comparire davanti*, non in questo secolo, bensí in quello futuro, *senza macchie né rughe né cose simili*. Ci sono di quelli che la ritengono tale già al presente e tuttavia ne fanno parte. Ma poiché anch'essi riconoscono di essere peccatori, se dicono la verità, dal momento che non sono immuni dai peccati, senza dubbio almeno in essi la Chiesa ha una macchia; se invece dicono il falso, perché non parlano con cuore sincero, in essi la Chiesa presenta delle rughe. Se poi insistono nel dire che questi difetti li possiedono loro e non la Chiesa, confessino allora di non essere sue membra e di non appartenere al suo corpo, affinché siano condannati dalla loro stessa confessione.

102 Mt 6, 12.
103 Eph 5, 27.

Beatus Ambrosius peccati originalis traiectionem concupiscentiae commixtionis corporum iam tribuerat.
PL 436

35. 40. De hac autem concupiscentia carnis, quam curavimus a nuptialibus bonis [bi] prolixa disputatione distinguere propter novos haereticos, qui cum haec reprehenditur calumniantur, quasi nuptiae reprehendantur, ut scilicet eam tamquam bonum naturale laudando suum pestiferum dogma confirment, quo adserunt prolem, quae per illam nascitur, nullum trahere originale peccatum: de hac ergo carnis concupiscentia beatus Ambrosius Mediolanensis episcopus, cuius sacerdotali ministerio lavacrum regenerationis accepi, sic breviter est locutus, cum exponens Isaiam prophetam carnalem Christi nativitatem insinuaret: « Ideo », inquit, « et quasi homo per universa temptatus est et in similitudine hominum cuncta sustinuit, sed quasi de Spiritu natus abstinuit a peccato; *omnis* enim *homo mendax* [104] et nemo sine peccato nisi unus Deus. Servatum est igitur, ut ex viro et muliere, id est per illam corporum commixtionem nemo videatur expers esse delicti. Qui autem expers delicti, expers etiam huius modi conceptionis ». Numquidnam et sanctus Ambrosius nuptiarum bonitatem ac non potius istorum haereticorum quamvis tunc nondum apparentium vanitatem huius suae sententiae veritate / damnavit? Quod ideo commemorandum putavi, quia Pelagius sic laudat Ambrosium, ut dicat: « Beatus Ambrosius episcopus, in cuius praecipue libris Romana elucet fides, qui scriptorum inter Latinos flos quidam speciosus enituit, cuius fidem et purissimum in Scripturis sensum ne inimicus quidem ausus est reprehendere ». Paeniteat ergo eum, quod sensit adversus Ambrosium, ne paeniteat eum quod sic laudavit Ambrosium. Habes librum et molestia longitudinis et difficultate quaestionis quam mihi fuit ad dictandum, tam tibi ad legendum negotiosum, quibus particulis temporum te invenire potuit aut potuerit otiosum. Quem profecto, quantum me Dominus adiuvare dignatus est, elaboratum inter ecclesiasticas curas meas, non tibi ingererem inter publicas tuas, nisi ab homine Dei, qui te familiarius novit, audissem, quod tam libenter legas, ut etiam nocturnas aliquas horas lectioni vigilanter impendas.

CSEL 252

[bi] tam *agg. PL.*

[104] Ps 115, 2 (*cit. da Ambrogio*).

Già Ambrogio aveva collegato la trasmissione del peccato originale alla concupiscenza.

35. 40. Mi sono adoperato con un lungo discorso a distinguere la concupiscenza carnale dai beni del matrimonio, costrettovi dai nuovi eretici, i quali quando sentono biasimarla lanciano accuse come se fosse biasimato lo stesso matrimonio. Ovviamente, lodandola come un bene naturale, essi vogliono rafforzare la loro pestifera eresia, secondo la quale la prole che nasce per essa non contrae alcun peccato originale. Ma di questa concupiscenza carnale già il beato Ambrogio, vescovo di Milano, per il ministero sacerdotale del quale io ho ricevuto il battesimo, parlò brevemente, quando accennò alla nascita carnale di Cristo, nell'esposizione del profeta Isaia: « Perciò, scrive, in quanto uomo egli fu tentato in tutte le maniere e a somiglianza degli uomini sostenne tutte le prove, ma in quanto nato dallo Spirito si astenne dal peccato; *ogni uomo* infatti *è menzognero*[104] e nessuno, tranne il solo Dio, è senza peccato. Rimane dunque valida la regola per cui nessuno che sia nato dall'uomo e dalla donna, cioè mediante quell'unione corporale, risulta immune dal peccato. Se uno poi risulta immune dal peccato, è immune anche da un simile concepimento ». Forse che anche il santo Ambrogio ha condannato la santità del matrimonio o non piuttosto con la verità di questa sua affermazione ha condannato la falsità di questi eretici, anche se in quel tempo non erano ancora apparsi all'orizzonte? Ho creduto opportuno ricordare questa testimonianza di Ambrogio, perché Pelagio ne fa il seguente elogio: « Il beato Ambrogio, nei cui libri risplende particolarmente la fede romana, lui che tra gli scrittori latini si è distinto come un bel fiore, la cui fede e il purissimo senso delle Scritture neppure un avversario ha osato criticare ». Si penta dunque di aver avuto idee contrarie a quelle di Ambrogio, se non vuole pentirsi di averne fatto un simile elogio. Eccoti, dunque, un libro che per la molestia della lunghezza e per la difficoltà del tema trattato, quanto fu laborioso a me il dettarlo tanto sarà per te leggerlo nelle briciole di tempo, in cui ti ha potuto o ti potrà trovare libero da impegni. L'ho elaborato, per quanto il Signore si è degnato di aiutarmi, in mezzo alle mie preoccupazioni pastorali e non avrei certo osato presentarlo a te impegnato nei pubblici affari, se non avessi saputo da un uomo di Dio, che ti conosce bene (19), che ti dài alla lettura tanto volentieri, da passare nella veglia perfino alcune ore della notte.

(19) L'uomo di Dio di cui parla è il presbitero Firmo, che viaggiava per l'amministrazione dei beni di Paola e di Eustochio (cf. *Ep.* 172, 2: NBA 22, 820).